سه رساله فلسفی

(متشابهات القرآن - المسائل القدسیّة - اجوبة المسائل)

صدرالدین محمّد شیرازی

ویرایش دوم

مقدمه و تصحیح و تعلیق

استاد سید جلال الدین آشتیانی

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم / ۱۳۷۸

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

صدرالدین شیرازی، محمّد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.
سه رسالهٔ فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل)/ صدرالدین محمّد شیرازی؛ مقدّمه و تصحیح و تعلیق سیّد جلال الدین آشتیانی. - ویرایش دوم. - قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۳۹۲ ص. - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات؛ ۳۸ : مسلسل انتشار؛ ۱۴۱۱ : آثار استاد سیّد جلال الدین آشتیانی؛ ۱۲.)
۱۸,۰۰۰ ریال. - شابک: ۴ - ۶۷۶ - ۴۲۴ - ۹۶۴ ISBN: 964 - 424 - 676 - 4
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفهٔ اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. قرآن - متشابهات و محکمات. ۳. هستی شناسی (فلسفهٔ اسلامی). الف. آشتیانی، سیّد جلال الدین، ۱۳۰۶ - مصحّح. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات. ج. عنوان.
B ۱۸۹/۱

دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم
مرکز انتشارات

سه رسالهٔ فلسفی

نویسنده: صدرالدین محمّد شیرازی
مقدّمه، تصحیح و تعلیق: استاد سیّدجلال الدین آشتیانی
ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: سوم / ۱۳۷۸
شمارگان: ۲۰۰۰
بها: ۱۸۰۰ تومان

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم،
ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷-۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۴۳۴۲۶
شبکه اینترنت: BUSTAN @APADANA.COM
شبکه شارح: BUSTAN (تلفن ۴- ۷۴۴۱۵۳)
Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحیم



با قدردانی؛

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

ویراستار: احمد عابدی.

حروف نگار: خانم معافی.

اصلاحات حروف نگاری: سیّدصادق حسینی.

صفحه آرا: احمد أُخلی، احمد مؤتمنی.

نمونه خوان: غلامرضا معصومی، جواد فاضل بخشایش.

کنترل فنّی صفحه آرایی: علی قابلی.

طراح جلد: حسن محمودی.

ناظر چاپ: عبدالوهاب درواژ.

پی گیر چاپ: سیّدرضا موسوی منش.

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزهٔ علمیهٔ قم
مهرماه ۱۳۷۸

فهرست اجمالی

یادداشت ناشر

فلسفه همان اندیشه است و تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشهٔ بشر است. شناخت مسائل فلسفی ـهمچون مسائل همهٔ علوم ـبدون توجه به تاریخ و سرگذشت هر مسأله و نوآوری های فیلسوفان پیشین میسّر نیست. فلسفه در عین آن که مقدمهٔ هیچ علم دیگری نیست، ولی به جهت دقت های موشکافانهٔ مخصوص به خود، به علوم دیگر و خصوصاً به فهم معارف بلند دینی مدد می رساند.

استاد و فیلسوف بزرگ، حضرت آیة الله سید جلال الدین آشتیانی، بزرگ ترین مفسّر و شارح حکمت متعالیه و عرفان در عصر حاضر است: نام استاد آشتیانی با تاریخ فلسفهٔ اسلامی و دقت ها و ظرافت های فلسفی عجین و توأم گردیده است.

اگر کسی فلسفه دانستن و فلسفی اندیشیدن را منحصر به ترجمهٔ عبارت کتاب های فلسفی ندانسته و برای تحلیل و تفسیر آرای فلسفی و آزاد اندیشی و ابتکار و نوآوری فلسفی را نیز نقشی قائل باشد در این صورت، به حق استاد سید جلال الدین آشتیانی سرآمد فیلسوفان و مفسران حکمت متعالیه خواهد بود.

حضرت آیة الله رفیعی قزوینی (قدّس سره) در وصف استاد فرموده است: «قدوة العلماء الراسخین وسید الحکماء المتالهین». ویکی از متفکران بسیار بزرگ مغرب زمین دربارهٔ استاد آشتیانی گفته است: «من وقتی کتاب های ایشان را می خوانم به نظرم مانند ملاصدرایی است که در عصرما زندگی می کند و گویی ملاصدرا در وجود ایشان دوباره زنده شده است.»[1]

---

۱. *میراث ماندگار*، ص۹۲.

استاد سید جلال الدین آشتیانی در ۱۳۰۴ شمسی در آشتیان متولد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی در زادگاه خود در ۱۳۲۳ به قم مهاجرت نمود و به فراگیری علوم عقلی و نقلی پرداخت. درس های فقه و اصول را از محضر فقهای قم و نجف اشرف، حضرات آیات عظام: بروجردی، علامهٔ طباطبائی، حکیم، سید عبدالهادی شیرازی، حجت و سیدمحمدتقی خوانساری - قدس الله اسرارهم - فرا گرفت و علوم عقلی چون فلسفه و کلام و عرفان را نزد حضرات آیات: علامهٔ طباطبائی، رفیعی قزوینی، میرزا احمد آشتیانی، میرزا مهدی آشتیانی و سید محمدکاظم عصّار - رضوان الله تعالی علیهم - آموخت.

استاد آشتیانی سال های متمادی در حوزه های علمیه به تدریس فلسفه و عرفان پرداخته و در سال ۱۳۳۸ به عنوان استاد فلسفه وارد دانشگاه فردوسی مشهد گردید و شاگردان فراوانی را تربیت کرد و به این وسیله در معرفی فلسفه و عرفان اسلامی به جهان و دانشگاه های معتبر دنیا سهمی به سزا به خود اختصاص داد.

آنچه در فهم فلسفه مهم است استفاده از استادان مبرّز و زبان فهمیده و تلاش و پشتکار خود انسان است و طول تحصیل و عمری شاگردی کردن ارزش ندارد، روش تحصیل علوم عقلی حضرت استاد، شاهد و مؤید این سخن اوست که می فرماید: «من اعتقاد ندارم که آدم باید بیست سال درس فلسفه بخواند، این طور نیست. حکیم سبزواری در کمتر از ده سال به مقامی شامخ رسید.»[1]

استاد اکنون در جوار حضرت علی بن موسی الرضا - صلوات الله علیه - و با استفاده از برکات معنوی آن امام بزرگوار - علی رغم کهولت سن و کسالت - به تحقیق و مطالعه و نگارش در زمینهٔ فلسفه و عرفان اسلامی اشتغال دارد - ادام الله تعالی وجوده الشریف في یسر وعافیة.

آثار قلمی حضرت استاد را به چهار بخش می توان تقسیم نمود:

الف) تألیفات مستقل در فلسفه و عرفان؛

ب) تصحیح و تحقیق متون دقیق عرفانی،

ج) تصحیح و تحقیق متون فلسفی با گرایش حکمت متعالیه.

د) تاریخ فلسفهٔ اسلامی با نگارش مقدمه های مفصل و نیز تألیفات مستقل.

---

۱. مصاحبه با کیهان فرهنگی، ش ۶، (۱۳۶۴ ش).

گرچه در باب تاریخ فلسفهٔ اسلامی کمتر کتاب و تألیف دقیقی به چشم می خورد و تحقیق در این موضوع بسیار ضرورت دارد، اما استاد آشتیانی بیشترین همت خود را متوجه مشکل ترین و تاریک ترین دوران فلسفه، یعنی قرن هشتم تا دهم و پس از ملاصدرا تا عصر حاضر معطوف کرده است.

در این جا نام بعضی از مهم ترین کتاب های استاد آشتیانی را ذکر می کنیم:

۱. *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*؛

۲. *شرح مقدمهٔ قیصری*؛

۳. *شرح زاد المسافر ملاصدرا*؛

۴. *هستی از نظر فلسفه و عرفان*؛

۵. *نقدی بر تهافت الفلاسفهٔ غزالی*؛

۶. تصحیح و تحقیق *اصول المعارف* فیض کاشانی؛

۷. تصحیح و تحقیق *تفسیر فاتحة الکتاب*؛

۸. تصحیح و تحقیق و مقدمه بر *تمهید القواعد*؛

۹. تصحیح و تحقیق *رساله مشاعر* ملاصدرا با شرح ملامحمد لاهیجی؛

۱۰. تصحیح و تحقیق رسائل فلسفی (*متشابهات القرآن*، *المسائل القدسیه*، *أجوبة المسائل*)؛

۱۱. تصحیح و تحقیق *شرح فصوص الحکم* جندی؛

۱۲. تصحیح و تحقیق *الشواهد الربوبیة*؛

۱۳. تصحیح و تحقیق *المبدأ والمعاد* ملاصدرا؛

۱۴. تصحیح و تحقیق *مشارق الدراری*؛

۱۵. تصحیح و تحقیق *المظاهر الالهیة* به ضمیمهٔ دو رساله در تفسیر سورهٔ فاتحه؛

۱۶. تصحیح و تحقیق *مشرع الخصوص الی معانی النصوص*؛

۱۷. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* (۴ مجلد)[1].

---

۱. برخی دیگر از آثار استاد که فعلاً در مجموعهٔ کاری این مرکز نیست عبارتند از:
تصحیح و تحقیق *اثولوجیا* با تعلیقات قاضی سعید قمی؛ تصحیح و تحقیق *أصل الأصول* ملانعیما؛ تصحیح و ←

۱۸ . *إعجاز البیان فی تفسیر أمّ القرآن* .

حضرت استاد آشتیانی چاپِ هفده اثر یاد شده را به مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم واگذار نموده است . برخی از این کتاب ها برای اولین بار به زیور طبع آراسته گشته است و برخی برای تجدید چاپ .

این مرکز با دقت ، مجموعه آثار استاد را بازنگری و برخی از آنها را با نسخه های خطی نیز مقابله کرده و پس از ویرایش ، با حفظ امانت در این مجموعه های ارزشمند ، نهایت تلاش خود را به کار گرفته تا متن مصحَّح و بی غلطی را عرضه دارد و چون نسخهٔ خطی یا اصلی بعضی از این متون در اختیار نبود در آنها به تصحیح قیاسی اکتفا شد و اگر خطایی مشاهده شود معلول همین جهت بوده است . در این جا لازم است که از همکاری عزیزانی که در این مرحله همکاری نموده اند خصوصاً جناب حجةالاسلام والمسلمین آقای احمد عابدی که علاوه بر کنترل آثار یاد شده ، به ویرایش اغلب این کتاب ها پرداخته ، صمیمانه سپاسگزاری کنیم .

در پایان سلامتی و طول عمر حضرت استاد آشتیانی و همهٔ عزیزان را جهت خدمت بیشتر به فرهنگ اسلام و مکتب اهل بیت ﷺ از خدای بزرگ درخواست می کنیم .

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
حوزهٔ علمیّهٔ قم
مهرماه ۱۳۷۸

→ تحقیق *الأنوار الجلیه* از ملاعبدالله زنوزی ؛ تصحیح و تحقیق *تحفة المراد* شرح قصیدهٔ میرفندرسکی ؛ تصحیح و تحقیق *رسالة النصوص* قونوی با تعلیقات میرزا هاشم اشکوری ؛ تصحیح و تحقیق رساله *وحدت وجود و بداء* سیدمحمدکاظم عصار ؛ تصحیح و تحقیق *رسائل توحیدی* قیصری ؛ تصحیح و تحقیق *شرح فصوص الحکم* قیصری ؛ تصحیح و تحقیق *قرة العیون* ملامهدی نراقی ؛ تصحیح و تحقیق *اللمعات الالهیهٔ* ملاعبدالله زنوزی ؛ تصحیح و تحقیق مجموعه *رسائل* حکیم سبزواری ؛ تصحیح و تحقیق *مکاتبات عرفانی* سید احمد حائری و شیخ محمدحسین غروی ؛ تصحیح و تحقیق *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص* ؛ تعلیقات بر *مصباح الهدایهٔ* امام خمینی .

پیشگفتار

از فیلسوف متأله علامهٔ محقق (به قول فلاسفهٔ قدیم عقل حادی عشر) صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹ـ۱۰۵۰ هـ . ق) معروف به ملاصدرا و یا صدرالمتألهین آثار بسیاری به جا مانده که هریک به حق از نفیس ترین و گرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیرِ اسلامی است.

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملاصدرا از مکاتب مختلف فلسفی و احاطهٔ کم نظیری که بر مباحث حکمی دارد، به او مجال آن را داده که میان این مشارب گوناگون مزجی و التقاطی نماید و درعین حال، مکتب خاصی پدیدآورد. ولی همین مزج و درهم آمیختنِ شیوه های گوناگون فلسفی، کار شناسایی آثار او را دشوار ساخته است، به خصوص که امتزاج مشاء و اشراق، عرفان و استدلال، ذوق و برهان که حاکی از احاطه و تسلط او بر این مباحث است، به نوبهٔ خود موجب پیدایش مشربی خاص گشته و درك و فهمش، به ناچار احاطهٔ کامل به هردو حکمت را به نحو عمیق و وسیعی لازم دارد.

او به حق بر مسند داوری میان عرفان و برهان، حکمت و تصوف، ذوق و بحث، تفکر و تحقیق، توفیق بین اصول و قواعد شرع و نقل و بالأخره اشراق و مشاء نشسته و حکومتی به عدل و انصاف می کند.

او متفکری است مبتکر، اندیشمندی است حکیم، عارفی است فیلسوف که حتی در

اشراقات رمزی و تجلیات اختصاریِ او هم فراوان ذوق و مطلب نهفته است.

سبک فلسفهٔ ملاصدرا در میان دو مشربِ حکمی و عرفانی و تلفیق میان این دو مسلک، تبحری به او داده که بر غوامض و مشکلات فن در هر دو مکتب به آسانی فایق آید. همچنان که مشکلات شفای شیخ الرئیس به یاریِ او حل شد و مبانی شیخ اشراق نیز به دست او تکمیل و تتمیم یافت.

اثری که او بر فلسفهٔ بعد خود به جا نهاد، سخت سنگین و پرجلال بود و البته این تأثیر منحصر به فلسفه نبود، چنان که در علوم نقلی نیز همان اثر را دارد و بالنتیجه هنوز حوزه های علمی، بدون بحث کتابهای او، بی رونق و کم جلایند.

درمیان متفکران و دانشمندان زمانِ ما، آقای سید جلال الدین آشتیانی استاد دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، سالهاست که در این بحرِ زخار غوطه می زنند و هر بار دُری ثمین و گوهری نایاب هدیهٔ دانشمندان می دارند. ایشان با وارستگی و فراغتی کم نظیر، اشتغالی دایمی به این کار دارند وما هر روز شاهد اثر تازه ای از ایشان هستیم. جز کتابهای متعدد از ایشان که از طرف سازمانها و مؤسسات مختلف به زیور طبع آراسته گردیده، در همین سال منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از طرفِ قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه و به یاریِ این دانشکده از چاپ درآمد. گذشته از آن، الشواهد الربوبیه و المظاهر الإلهیه را از ملاصدرا، دانشگاه مشهد به چاپ رسانده و رساله نوریه در عالم مثال از بهائی لاهیجی با مقدمهٔ ممتعِ ایشان ضمن مجلهٔ دانشکده و جداگانه در همین امسال به طبع رسید و اینک سه رسالهٔ دیگر از ملاصدرا به ترتیب زیر با مقدمهٔ محققانهٔ ایشان عرضه می گردد:

۱. **المسائل القدسیه** که به نظرِ معظم له، همان «حکمت متعالیه» ملاصدراست که در شواهد به آن اشاره شده ویکی از نفیس ترین آثار ملاصدراست.

در این رساله، از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی به طور متوسط شرح می یابد.

۲. **متشابهات القرآن** که گرچه شامل همهٔ مباحث نیست، اما به نوبهٔ خود اثری محققانه است و چنان که گذشت، ملاصدرا در علوم نقلی هم، به خصوص علم تفسیر و حدیث یکی از اساتید بزرگ عصر خود به شمار می رود و با بحثی مستوفی و تتبّعی دقیق که در مقدمه شده و

تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، حجیت ظواهر کتاب، قراآت و هفت حرف در آن مورد بحث قرار گرفته، این رساله هم صورتی کاملتر یافته است.

۳. **أجوبة المسائل**، جواب سؤالهای یکی از شاگردان و یا دوستان صدرالمتألّهین است که تاکنون جزء آثار او به حساب نیامده بود. در این رساله به علت غائی پاسخ داده می شود. مسائلی فلسفی چون اختیار درمبدأ وجود و نفی عبث از افعال الهی و امثال آن مطرح شده و در آن باره تحقیق می شود.

محمود رامیار

سرپرست دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی

مقدّمهٔ مصحّح

۱. المسائل القدسيّة

رسالهٔ حاضر «المسائل القدسيَّة» یکی از آثار مهم صدرالمتألهین است که اغلب ترجمه نویسان این اثر را جزء آثار ملاصدرا ذکر ننموده اند و بعضی نیز آن را از آثار مشکوک فیلسوف شیرازی دانسته اند.

حقیر روی عبارتی که در کتاب «الشواهد» موجود است، یقین داشت که ملاصدرا اثری به نام «الحکمة المتعالیه» دارد که در دسترس ما نیست، ولی طالب وجود آن بود.

عبارت ذیل که در کتاب شواهد موجود است، می رساند که ملاصدرا کتابی دارد که برزخ بین آثار مفصل و مبسوط و آثار مختصر و موجزِ اوست:

«و اعلم ان لهذه المسالة علی هذا الوجه الذی ادرکه الراسخون فی الحکمة، مدخلاً عظیماً فی تحقیق المعادین الجسمانی والروحانی و کثیر من المقاصد الإیمانیَّة و لهذا بسطنا القول فیها فی الأسفار الأربعة بسطاً کثیراً، ثم فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً و اقتصرنا هاهنا علی هذا القدر، اذ فیه کِفایة للمستبصر»[۱].

صدرالدین شیرازی در کتاب «المسائل القدسیَّة» مکرر به اسفار و سایر کتب خود اشاره و تصریح نموده است و چون این کتاب نسبت به «اسفار» مختصر و نسبت به سایر کتب او

---

۱. الشواهد الربوبیه، ص۳۴ (مبحث وجود ذهنی)، ط دانشگاه مشهد.

مفصل است و مسألهٔ وجودِ ذهنی را به نحو کامل تحقیق فرموده است، معلوم می شود که مراد او از عبارت شواهد[۱]: «ثم فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً ...»، بدون شبهه همین کتاب است و اگر مؤلف موفق به اتمام این تألیف می شد، از جمیع کتب او بهتر و مرتب تر می بود. کتاب حکمت متعالیهٔ آخوند مشتمل است بر آراء و عقاید خاصهٔ خود او؛ از قرار نگارش مؤلف، این اثر منیف جهت ابراز عقائد و آراء اختصاصی مصنف نوشته شده است.

این کتاب مشتمل است بر مباحث امور عامه نظیر موضوع علم حکمت و فلسفهٔ اعلی و مباحث وجود و ملحقات آن و مسألهٔ وجود ذهنی و ظهور ظلی حقایق وجودیه در مواطن ادراك و مشهد علم و نقل اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات این مبحث و تحریر طرق حل مشکلات و ازاحهٔ شبهات و اجوبه از نقوض و ایرادات غیرقابل انحلال به سبک حکمت مشهور و بالأخره حل جمیع شکوك و ایرادات به سبک و طریقهٔ انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدرالصدور و بدرالبدور ـ رضی الله عنه ـ که:

دل چو از پیر خرد حل معانی می کرد　　عشق می گفت به شرح آنچه برو مشکل بود

درك آثار و کتب آخوند ملاصدرا از آن جهت مشکل تر از جمیع کتب فلسفی و عرفانی است که مبتنی بر آگاهی و اطلاع از طرق مختلف فلسفی است[۲].

---

۱. مدتها حقیر در عبارت شواهد فکر می کرد و راه به جایی نمی برد، گاهی عبارت مذکور را چنین معنا می نمود که: ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی را به سبک و طریق متعدد و مشارب مختلف تحریر می نماییم، این مسأله را مفصل، گاهی به سبک و طریق مشاء و حکمت مشهور تحقیق می نماییم و از عویصات و احیاناً از شکوك واردهٔ در وجود ذهنی و ظهور ظلی، به طریق مشهور جواب می دهیم؛ در حالی که سالکان این مسلک (حکمت بحثی) خود از جواب این شکوك عاجز مانده اند ودر حکمت متعالیه ـ یعنی حکمت و فلسفهٔ مختار خودم که فلسفهٔ جامع بین نظر و شهود و بحث و کشف باشد ـ به طور متوسط و برزخ بین تفصیل و اجمال بحث نموده ایم و در کتاب شواهد به طور مختصر در این مبحث وارد شده ایم.

ولی این قبیل از توجیهات که اغلب اساتید و محشین مرتکب آن شده اند، با صریح عبارات مؤلف سازش ندارد؛ بعد از پیدا شدن این اثر عظیم معلوم شد که راه افسانه پیمودیم و غفلت از این اثر و عدم برخورد به آن، همه را به اشتباه انداخته است.

۲. آخوند ملاعلی نوری وملااسمعیل اصفهانی درب کوشکی و آخوند ملاآقا قزوینی و حاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی حکیم، به مبانی فلسفی و افکار حکمی ملاصدرا احاطهٔ عجیبی دارند. ملاعلی نوری از کسانی است که ←

مهم ترین مباحثِ عرفانی در مطاوی فصول اسفار گنجانیده شده است و چون مؤلف مباحث کشفی و ذوقی را به سبک و طریق برهان و نظر تحریر می نماید، ارکان مهم حکمت متعالیهٔ او را افکار و آرای مستدل و مبرهن تشکیل می دهد. و آنچه را که خود از طریق بحث و برهان و یا از راه کشف و عیان به دست آورده است، به سبک اهل بحث مبرهن ساخته است و در مقام حکومت بین طرفداران اشراق، طالبان حکمت ذوقی و کشفی و بین اتباع اهل نظر و فلسفهٔ مشایی، چنان راه اعتدال را پیموده است که به اندازهٔ یک سر مو هم در مقام حکومت انحراف از خود نشان نمی دهد.

آخوند ملاصدرا با تأنی و حوصلهٔ تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی را مطالعه نموده است و بعد از تبحر بی نظیر در افکار و آرای علمی و مطالعهٔ کامل در شعب کلامی، به تألیف و تدوین کتب و رسائل خود پرداخته است و آن همه احاطه ـ احاطه ای منقطع النظیر ـ او را از تفکر و تحقیق و تدقیق در معضلات مانع نشده است، با این که به ندرت بین تتبع و تحقیق و بین تبحر وابراز آرای مستقل، جمع می شود.

ملاصدرا از شیخ اشراق ـ شیخ اتباع اشراق و مؤسس حکمتِ ذوقی در دورهٔ اسلامی ـ به عظمت یاد می نماید و به آن جناب به دیده احترام می نگرد. نسبت به شیخ رئیس ـ شیخ اتباع مشاء و بزرگترین مؤلف در حکمت نظری و به حق عظیم ترین حکیم در

→ برخی معتقد بودند به مبانی موجود در کتب ملاصدرا، آشنایی و مهارت خاصی داشته است و بعضی او را در مباحث موجود در کتابهای ملاصدرا و مبانی صدرالحکما، از بعضی جهات بر او ترجیح داده اند.

معروف است که آقاعلی مدرس کراراً فرموده اند: من در بین اساتید بزرگ کمتر کسی را سراغ دارم که تسلط کامل به مبانی آخوند داشته باشد. ایشان آخوند ملا آقا را در این جهت بر دیگران ترجیح می دادند و شخص آقا علی از کسانی است که صلاحیت این کار را داشته اند.

مرحوم آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی در بین اساتید طبقهٔ اول بعد از آقا علی وآقا محمدرضا، در این جهت شهرت دارد. استاد اعظم مرحوم جناب آقای عصار از آقا میرزا هاشم اشکوری نقل می کردند که گمان ندارم آقامیر دراحاطه به کلمات ملاصدرا و تبحر در کتب او، دست کمی از مؤلف این آثار داشته باشد. مسألهٔ تخصص در تدریس اسفار بسیار بااهمیت است. در بین اساتید سیدنا الاستاد الشریف الحکیم القدیس، سید الفقهاء والحکماء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی مهارت بی نظیری در تدریس اسفار دارند، حقیر اکثر عویصات ومشکلات این کتاب را از آن حضرت استفاده نمود.

ادوار اسلامی ـ خاضع و خاشع است.

در بین متصدیان طرق معرفت، به شیخ اکبر با نظرِ اعجاب می نگرد و در مباحث مربوط به توحید و در مسائل مربوط به معرفت نفس انسانی، به خصوص مباحث مربوط به نشآت انسانی بعد از موت، او را رجل فرید می داند.

با همهٔ اینها استقلال فکری خود را در جمیع مقامات و مراتب ـ از مقامات تبتّل تا فنا؛ پایه پایه تا به اقلیم خدا ـ حفظ نموده است و این خصیصه و روحیه در ادوار تاریخ حکمت و معرفت و فلسفه و ... از مختصات این حکیم عظیم الشأن است که:

هزار نقد به بازارِ کائنات آرند　　　یکی به سکهٔ صاحب عیارِ ما نرسد

برخی از غیر اهل تحقیق و تدقیق خیال کرده اند که آثار ملاصدرا مشتمل است بر افکار فیلسوفان و عرفای قبل از او و جان کلام آن که این فیلسوف آنچه دارد، از دیگران است و نعوذ باللّه عادت او این بوده است که آرای دیگران را بدون ذکر مأخذ نقل کند و به اسم خود مثلاً قالب نماید؛ بعضی دیگر نیز گفته اند: وقتی می توان دربارهٔ این حکیم قضاوت کامل و صحیح نمود که همه کتب و رسائلی که مورد استفادهٔ او قرار گرفته است، پیدا شود؛ بعضی ها نیز موارد سرقت او را نشان داده اند و برخی از جاهلانِ مغرور، کتب او را در سادگی نظیر کتابهای رموز حمزه و امیر ارسلان و ... دانسته اند.

اگر کسی به حواشی و تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفای شیخ رئیس مراجعه نماید و در صدد فهم مشکلات شفا برآید، خواهد فهمید که کلید فهم شفا به دست ملاصدرا بوده است؛ مواضع مشکل شفا را چنان ماهرانه بیان می نماید و به اندازه ای در فهم رموز فلسفهٔ مشاء، مستقیم و عاری از اعوجاج است که حد ندارد و تعلیقات او در همان حکمت بحثی و نظری، بر اصل کتاب ترجیح دارد و اگر در بعضی از موارد آراء و نظریات خاص خود را تقریر نمی نمود، شخص هوشمند و اهل درك او را یکی از بزرگترین فلاسفه در حکمت مشاء می دید[1].

---

۱. نگارنده آنچه از تعلیقات وحواشی بر کتاب شفا نوشته شده و در دسترس است مطالعه کرده است، هیچ حاشیه ای همسنگ این حواشی نیست. حواشی آقاحسین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سید احمد و ملا اولیاء و برخی از تعلیقات دیگر، از آثاری است که نگارنده مطالعه نموده است؛ ←

تعلیقات او بر حکمتِ اشراق که علاوه بر بیان مشکلاتِ حکمتِ ذوقی و کشفی و تقریر مبانی شیخ اشراق و تتمیم نواقصِ این حکمت، [1] مشتمل است بر دفع کثیری از مناقشات و ایرادات شیخ اشراق بر مبانی حکمای مشاء و بیان تحقیقات و اظهار انظار عالیه، در مقام تحکیم کثیری از مبانی اتباع معلم اول و طالبان حکمتِ نظری. به همین مناسبات برخی از ابنای تحقیق و جمعی از ارباب تحصیل گفته اند: صدرالمتألهین در حکمتِ نظری بزرگترین فیلسوف مشایی و در حکمتِ ذوقی محقق‌تر و راسختر از شیخِ اشراق و در عرفانیات و کشفیات ان قلت: انه بایزید وقته لم تات بغریب و در فن حدیث و تفسیر استاد ماهر و محدث و مفسّرٍ کبیر و عظیم الشأن است.

روشِ ملاصدرا در تحریرِ مباحثِ علمی

سبکِ نوشته های ملاصدرا و طرز تحقیقاتِ او بکلی از تحقیقات و تحریرات سایر فلاسفه ممتاز است و کسی که به مذاق و مشرب او وارد و با افکار و عقاید او انس گرفته باشد، می تواند کلمات و مطالب و تحقیقات خاص او را از تحقیق و مطلب و کلام دیگران جدا نماید و این یکی از امتیازات خاص ملاصدراست و تمام کسانی که در مقام قدح او برآمده اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم، خواسته اند او را کوچک نمایند، یا اصلاً از فلسفه سر در نمی آورند

→ یکی از محشین شفا (جمال الدین محمد رضوی) که از فضلا و مدرسین دوره صفوی است، گوید: «ان کتاب الشفاء مع علو شأنه وقدره ودقة مسلکه ... لم یطلع علی شرح له یکشف عن وجوه فوائده ... غیر حواشی التی کتبها العلامة المحقق والفیلسوف المتأله آیة اللّه العظمی و ... العقل الحادیعشر، صدرالملة والدین محمد الشیرازی ...».

۱. چون کثیری از مبانی شیخ اشراق احتیاج به تتمیم قواعد اشراق دارد و همین نواقص باعث عدم رواج این حکمت بود و شیخ با آن همه عظمت، نتوانست مباحث مهم ذوقی را رواج کامل بدهد؛ به همین مناسبت کلمات او مصون از مناقشات وایراد اتباع مشاء نماند واین ملاصدرا بود که مبانی او را به کرسی تحقیق نشاند، به نحوی که مورد قبول طالبان حکمت ومعرفت قرار گرفت، مثل مسألهٔ مُثُل نوری ومبحث عالم مثال وبرزخ و مباحث مربوط به علم حق ونشآت بعد از موت و بحث جواز یا عدم جواز تشکیک در ذاتیات وغیر اینها از امهات مباحث فلسفی.

و یا ذوقِ درک کلمات و تحقیقاتِ او را ندارند. عدمِ لیاقت و قابلیتِ آنهاست که چنان تحقیقات عالیهٔ معجز نصاب را سرسری گرفته اند و چنین حکیم عظیم الشأنی را از دریچهٔ فکر و فهمِ ناقص و محدود خود خواسته اند بشناسند، لذا مصداقِ قولِ معروف شده اند:

وکم من عایب قولاً صحیحاً — و آفته من الفهم السقیم

آخوند ملاصدرا سبک و روش تحریر و تحقیق در کثیری از مباحث فلسفی را عوض نمود و آن را در مسیری دیگر قرار داد و فلسفه و حکمتِ الهی به دست او، به نهایت کمال رسید.[1]

یکی از کسانی که در صدد قدح بر مبانیِ ملاصدرا برآمد، حکیمِ عصر قاجاریه آقامیرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۲ هـ. ق) شاگرد آقا میرزا حسن چینی و آقا میرزا حسن نوری، فرزند و تلمیذ آخوند ملاعلی نوری بود که گاهی در مجلس به خیالِ خود، مواضع سرقتِ صدرالمتألهین را نشان می داد.

در عصر ما مرحوم آقا ضیاء الدین دُری، رساله ای مختصر در این باب نوشت و یکی دو نفر از فضلای معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این باب به قول طلاب علوم دینی ـ کثرهم اللّه تعالی و ایّدهم ـ اظهار لحیه نموده اند و عِرضِ خود برده اند و از حد خود تجاوز نموده اند

---

۱. با آن که حدود پنجاه سال است در دانشگاه های ما فلسفه تدریس می شود، هنوز برای نمونه یک نفر شایسته ولایق از این محیط بیرون نیامده است، ما یک تاریخ فلسفهٔ تمام عیار نداریم. از فلسفهٔ معمول درمدارس غرب نیز یک اثر با ارزش که با نقّادی کامل توأم باشد، به زبان فارسی در دسترس ما نیست.
دانشگاه ما احتیاج به یک دارالترجمهٔ کامل در رشته های مختلف دارد که دانشجویان ما را به وسیلهٔ ترجمه، از افکار وعقاید و آثار باارزش مغرب زمین آشنا نماید. ایرانی که محیط پرورش بزرگترین فلاسفه ومرکز مستعد برای به وجود آمدن ده ها فیلسوف بزرگ بود، بکلی از افکار محققانهٔ فلسفی خالی خواهد شد و مردم ما در آینده باید جهت فراگرفتن همین فلسفه و عرفان اسلامی، به مغرب زمین پناه ببرند.
قسمت زیادی از مباحث علم النفس وبسیاری از مباحث دیگر فلسفی که ارتباط با علوم طبیعی دارند، باید به سبک تازه تقریر و تحریر شوند، ناچار باید در قسمتی ازمسائل تجدید نظر نمود و از این راه تحرکی به مباحث فلسفی بخشید. عرفای بزرگ ایران، عالی ترین مسائل عرفانی را به نظم و نثر فارسی تحریر نموده اند که قسمتهای زیادی از آن هرگز کهنه نمی شود، ولی ناآشنایی نسل آینده به مسائل عرفانی به تدریج رابطهٔ ما را با فرهنگ گذشته قطع می نماید، مسلم است که بعد از این امثال مولوی و حافظ وعطار و سعدی در مرز و بوم ما به وجود نمی آیند و چه بسا آشنا به افکار آنها هم در بین مردم ما پیدا نشود.

و نفهمیده به جهلِ خود اعتراف کرده اند.

مرحوم جلوه در طبیعیات شفا به طور سطحی و به اصطلاحِ طلاب به نحو (کان، یکون) و در علوم ریاضی، آن هم ریاضیات معمول در مدارس قدیم در سالهای حدود نود یا هشتاد سال قبل، مدرسِ رسمی بود. الهیات شفا راهم تدریس می نمود و رشتهٔ تخصصی او همین ها بود که ذکر شد. حواشی که از او در این قسمتها در دست است، بسیار سطحی و کم عمق است واگر به همهٔ شفا حاشیه می نوشت، حواشیِ او در ردیفِ سطحی ترین تعلیقات به شمار می رفت و فقط از تتبّعِ او می شد بهره برد.

آن مرحوم به جای حل مشکلاتِ کتبِ فلسفی، دنبال نسخ می گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتیدِ بزرگِ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (ان قلتَ و قلتُ) برگزار می نمود.

در فهم مشکلاتِ مباحث عرفانی و حکمتِ ذوقی و حکمت متعالیهٔ سبک ملاصدرا بسیار عاجز بود، با این که تدریس الهیات به روشِ اهل ذوق و تحقیق در کتبِ عرفانی مثل تمهید القواعد و شرح فصوص و مصباح الانس فن او نبود، این قبیل از کتب را هم تدریس می نمود.

در مقام تدریس اسفار و کتب عرفانی، با این که خود را خیلی به زحمت می انداخت و مدت طولانی به مطالعهٔ این کتب اشتغال داشت، کاری از پیش نبرد و حوزهٔ او رونقی از این جهت پیدا ننمود وطلاب فاضل ازحضور حوزهٔ تدریس او در عرفانیات و الهیات ـبه خصوص کتاب اسفارـ خودداری می نمودند و از خود رغبتی نشان نمی دادند[1].

---

۱. در حوزه های تعلیماتی قدیم طلاب در انتخاب استاد آزادند، برخلاف دانشگاه و مدارس تعلیماتی جدید که این آزادی وجود ندارد؛ اگرخدای ناخواسته شخصی بدون استحقاق و با فقدان لیاقت به گروه آموزشی راه پیدا نمود، دانشجوی بیچاره مفرّی از حضور درس ندارد.

ابتلای شاگرد به استاد کم مایه و غیرمسلط به کار خود، یکی ازدردهای بی درمان است که مصادیق آن نادر و کمیاب نیست. اولیای امور باید به این امر توجه بیشتری مبذول دارند.

برنامه های غلط و غیرمعقول یکی دیگر از علل کندی پیشرفت دانشجو در تحصیل فلسفه و حکمت است.

اگر متصدیان ادارهٔ امور آموزش بخواهند که علوم انسانی وبه طور کلی فلسفه وعرفان اسلامی و از لحاظ فلسفه به طور مطلق، مقام شایستهٔ خود را در مراکز آموزشی احراز نماید، باید اول در صدد اصلاح برنامهٔ درسی

←

برخلاف او، معاصرِ او آقا محمدرضا قمشه ای در عرفانیات و الهیات یکی از نوادر اعصار به شمار می رود و نظیر او شاید در دوران رواجِ عرفان و تصوف، یعنی عصر قونیوی و فرغانی و کاشانی و قیصری نادر است.

آقا محمدرضا با آن که در عرفان بی نظیر است، در حکمتِ بحثی نیز صاحب سهمی وافر می باشد؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس می نمود.

معروف است که آقا میرزا ابوالحسن در مقام معارضهٔ علمی از عهدهٔ او برنیامد؛ چون او شروع به تدریسِ تمهید القواعد و شرح فصوص نمود و از عهده برنیامد، ولی آقا محمدرضا همان حکمت به سبکِ مشاء؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس نمود و افاضل او را در این فن نیز بر آقا میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند.

نگارنده از آقا محمدرضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارد که معرفِ مقام علمیِ اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالیه و بسیار جالبی است.

مرحوم آقا میرزا ابوالحسن بر مبانی و ادلهٔ ملاصدرا در حرکتِ جوهر و اتحاد عاقل و معقول و نیز بر مبحث وحدتِ وجود اشکالاتی دارد که حاکی از عدم تسلط او به افکار ملاصدرا و دلیل بر کم عمقیِ او در مشکلاتِ فلسفه است و همین معنا سبب شده که مناقشاتِ او را بر آخوند بی اساس جلوه دهد و اعاظم عصر به این مناقشات به نظرِ بی اعتنایی بنگرند[۱].

→ برآیند، مملکتی که مهد فلسفه و عرفان ومرکز تحصیل علوم عقلی و محل پرورش صدها فیلسوف وعارف بزرگ است، درآیندهٔ نزدیک این افتخار را از دست خواهد داد.

چرا باید در علوم ومعارفی که خود ما مؤسس ومبتکر ویا زنده کنندهٔ آنها بوده ایم و دنیای متمدن، اقبال تام و تمامی نسبت به این معارف دارد، خود را بی طرف و بی خبر نشان بدهیم و دیگران این قبیل از مراکز را رهبری نمایند؟.

باید سربسته گفت وگذشت که واقعاً اسف آور است که بهترین آثار علمی ما را (در اکثر شعب علمی مرسوم در قرون گذشته) دیگران احیا نمایند و ما نسبت به آن بی اطلاع وچه بسا بیگانه باشیم واحیاناً از اهمیت آن بی خبر.

هیچ ملتی در صحنهٔ پهناور جهان محو ونابود نشد، مگر آن که قبلاً موجبات افتخار خود را از دست داد که گفت: «اول شمعت را خاموش می کنم بعد خودت را می کشم».

۱. نگارنده هرگز درصدد اهانت به مقام شامخ جلوه و افکار او برنیامده است و در این نیز شک ندارد که ←

معروف است که مرحوم آقا میرزا حسن کرمانشاهانی (یکی از بزرگترین مدرسان انواع حکمت در دوران اخیر) می گفت: آقا میرزا ابوالحسن تا دمِ مرگ هم از تصویر حرکتِ جوهر عاجز بود.

***

برخلاف تصورِ کوته نظران، آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده است که کوچکترین مطلب علمیِ دیگران را به خود نسبت دهد و این که عباراتِ زیادی از دیگران در آثار او دیده می شود، اولاً در برخی از آثار خود مأخذِ نقل را ذکر کرده و در ثانی این عادت در بین دانشمندانِ سلف رسم بوده و اختصاص به ملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه است و کسی در فقاهتِ او نمی تواند خدشه نماید. کثیری ازعبارات کتاب «ریاض» را می توان در کتاب «جواهر» نشان داد، گاهی یک صفحه عبارت ریاض را بدون ذکرِ مأخذ نقل نموده و معذلک هیچ مبتدی از طلاب هم شک ندارد که صاحب جواهر از صاحب ریاض فقیه تر است.

عجب آن که ملاصدرا گاهی اصرار می ورزد که در عالی ترین تحقیقات و در مباحثی که در دوران اسلامی، خود متفرد در تحقیق آن می باشد، برای خود از عباراتِ مبهم و پیچیدهٔ قدما شریکی به وجود آورد و چه بسا عبارت مورد اعتماد آخوند اباء از حمل بر مراد او دارد، مثل مبحث حرکت در جوهر که ملاصدرا اصرار دارد که اقدمین از فلاسفه به آن اعتقاد داشته اند؛ چنین شخصی با این طبیعت و خوی، مرتکب این قبیل از بی انصافی ها نمی شود و با ذکر قرائن

→ آن مرحوم یکی از اساتید فلسفه در انواع واقسام آن در عصر خود بود وعمری را در حالت انزوا و اعراض از مشتهیات نفسانی، در گوشهٔ حجرهٔ مدرسه و در حالت تجرد به سربرد وتا روزهای آخر عمر خود نیز تدریس را رها ننمود، ولی مراتب ومقامات دانشمندان متفاوت است و شؤون آنها مختلف، برخی بین کثرت حفظ مسائل علمی و زیادت تحقیق وتدقیق جمع نموده اند؛ این مردم در حد اعلای از قلت قرار دارند و جمعی محققند وکم تبحرٍ یا تتبع، برخی اهل تحقیق وجمعی اهل دقت نظر و کم تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتر دیده می شود و اصولاً اشخاصی که قدرت غور کامل در مباحث فلسفی را به نحو شایسته دارا باشند، کم و نادرند که:

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی   کثیر و اما الواصلون قلیل!

و تعیین حدود مطالعات خود، همهٔ مآخذِ مورد عنایت و موارد مطالعات خود را نشان داده است وما جز یکی دو سه مورد، همه مستنداتِ افکار و آراءِ او را پیدا نمودیم و کتب مورد مطالعاتِ فلسفی و عرفانی و کلامی و تفسیریِ او همه موجود و مشخص است و این که در برخی از آثار دیده می شود که کتبی مورد استفادهٔ ملاصدرا قرار گرفته است که در حملهٔ افاغنه از بین رفته است، اساسِ درستی ندارد.

منابعِ کارهای علميِ ملاصدرا

صدرالحکما، در فلسفه و حدیث و تفسیر کتاب نوشته است؛ شرحِ او بر «اصول کافی» ثقة الإسلام کلینی و تفسیر او بر سور متعدد قرآنی، حاکی از نهایت تسلط او به این دو فن است واحاطهٔ عجیب به آثار و افکار و آرای اهل تفسیر و حدیث داشته است و خود نیز در تفسیر قرآن و بیان رموز و اسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و از اعاظم اهل کشف و یقین به شمار می رود و دارای نورانیت مخصوص به خود می باشد که از اعراض از مشتهیات نفسانی و اقبالِ کامل به حق اول تعالی و کثرت عبادات و از طرق مواظبت بر طاعات و ریاضات ناشی از سوز و گداز و حال و شور و عشق به مبادی عالیه، در او به وجود آمده است و خود نیز دارای زمینه و استعداد و قوهٔ مخصوص بوده است و آن همه ریاضت علمی و عملی، با استعدادِ ذاتی و زمینهٔ فطری دست به دستِ هم دادند، تا چنین شخص بی نظیری به وجود آمد.

تفسیر او مشتمل است بر عالی ترین مباحث مربوط به مبدأ و معاد و حل معضلات در معارف الهیه و علوم حقیقیه، این اثر از حیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان و افکار و عقاید اهل توحید، دربابِ خود نظیر ندارد.

مؤلف در مقام تفسیر سورِ قرآنیه به همهٔ تفاسیر مراجعه نموده است و چنان درفهم رموز قرآنی مستقیم الفکر و معتدل النظر است که اگر توفیق نگارش تفسیر بر همهٔ آیات بیناتِ قرآنی حاصل می نمود، تفسیری بی نظیر به وجود می آمد[۱].

---

۱. همین چند سورهٔ قرآنی را که تفسیر نموده، مشتمل است بر عالی ترین مباحث مربوط به مشکلات تفسیر، و آنچه که تحقیق نموده کافی است برای بیان تفسیر سایر سور وآیات بیّنات قرآنی.

استمداد از آیات معجز آیاتِ قرآنی، یکی از پایه های اساسیِ بحثِ او در علوم الهی و علم النفس و مباحث مربوط به آن به شمار می رود.

شرح او بر اصول کافی، شرحِ بی نظیری است و استفاده از مأثوراتِ اهل عصمت و طهارت، او را در تحریر معضلات و عویصات علم اعلی و حکمتِ متعالیه، باسط الید نموده است و از مطاوی تحقیقات او ظاهر و لایح است که یکی از عللِ برتریِ او بر اعلامِ اساطین فن حکمت در دوران اسلامی، همین انس عجیب او با آیات قرآنیه و آثار نبویه و مأثورات ولویه است که یکی از علل امتیاز او بر سایر محققان از اقطاب و اساطین حکمت و معرفت باید محسوب شود.

***

نگارنده کلیهٔ مآخذی که مورد توجه واستفادهٔ آخوند ملاصدرا قرار گرفته است، پیدا نمود و این گفته که ملاصدرا آثاری از حکما و عرفا در دست داشته و از بین رفته است و یا محتمل است که کتبِ مورد استفادهٔ او از بین رفته باشد، بکلی بی اساس است و هرکس با آثار ملاصدرا انس داشته باشد و به واسطهٔ سنخیت فکری یا ممارست زیاد، نحوهٔ تفکر و طرز تحریرِ او را بشناسد، به خوبی می تواند بین آثار وافکار اختصاصیِ او و افکارِ دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف و عارفی است که دارای این خصوصیت باشد که هم طرز تحریر و هم نحوهٔ تفکر و سبک خروج و دخول او در مباحث فلسفی و عرفانی بکلی ممتاز از سبک تفکر و تحریرِ دیگران باشد.

کتاب اسفار در بین مسفوراتِ حکمی و فلسفی دارای امتیازاتِ خاصی است، از جمله آن که مجموعه ای است مشتمل بر عقاید و افکار کلیهٔ متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی و ماسعی کردیم کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را در این کتاب پیدا نماییم (به جز دو رسالهٔ کوچک از قدما) و در آینده این اثر را به طبع می رسانیم.

منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام عبارت است از کتب معروف و مشهور کلامی، از قبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف و شروح و حواشیِ تجرید[1] علامهٔ طوسی، شرح شارح

---

۱. کتاب تجرید با همهٔ ایجاز واختصار در باب خود نظیر ندارد، هیچ اثری شاید درعالم علم به این نحو مورد توجه قرار نگرفته است. بیش از دویست و پنجاه شرح و تعلیق در اطراف وحول این متن فلسفی وکلامی نوشته ←

قدیم و جدید و حواشی و تعالیقِ اعلام فن حکمت و معرفت از قبیل حواشی دوانی (سه حاشیه جدید و اجد و قدیم) و حواشیِ مولانا جمال الدین محمود، حواشیِ صدرالدین دشتکی، صدرالمدققین فرزند نحریر او غیاث اعاظم الحکماء، حواشی فخرالدین سماکی معروف به حواشیِ فخریه و حواشیِ شریفیه میر سید شریف معروف به محقق شریف و تعالیق شمس الدین خفری شیرازی معروف به حواشی خفریه و غیر اینها از تعالیق و حواشی و شروح کلامی و حکمی.

و نیز به شروح وتعلیقات و آثارِ فخر رازی (به قول ملاصدرا خطیب رازی) به خصوص آثاری را که در رد فلسفهٔ شیخ رئیس نوشته است، زیاد مراجعه نموده است و نیز آثار عقلی و حکمی غزالی، آثار مشتمل بر رد و ابطالِ دلایلِ عقلی ومبانیِ فلسفی را مطالعهٔ دقیق کرده است، اگــرچه نسبت به افکار فلسفی این دو اعتنایی ندارد و آنها را به حسب افکار حکمی، منحرف می داند و اعتقاد دارد که تقرب به عوام و نیل به مناصب دنیوی، بی تأثیر در انحراف آنها از عقلیات نیست؛ شاید علتِ اساسی مخالفت آنها با افکار فلسفی، همان فقدان قریحهٔ مخصوص به اهل تحصیل از حکماست. در فخر رازی عدم استقرار فکری ناشی از قوهٔ تخیّل و وهم و عدم استواری قوهٔ مخصوص درك عقلیات صرفه و معقولات محض ظاهر و لایح است، هرچه خواجه طوسی دارای استقامت ادراك است، در مقابل فخر رازی فاقد آن می باشد. هنرِ او همان حفظ مسائلِ شایع درالسنه و افواه و تحصیل محفوظاتِ حل نشده مشکوك است با این حال انتقالِ سریعِ او در درك مسائل علمی و قدرت حفظ مباحث مختلف در علوم متداول، قابل انکار نیست.

→ شده است؛ چندین قرن این اثر مورد استفاده ومدار عالی ترین بحث ها واقع شده است، محققترین فضلای فلاسفه ومتکلمان به این کتاب توجه داشته اند. باید کتابی مستقل راجع به معرفی تجرید وشروح و حواشی آن نوشته شود. از افاضل ودانشمندان تُرك ودانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد بر این کتاب دیده شده است. اکثر دانشمندان و محققان دوران صفویه وافاضل معاصر زندیه وافشاریه وقاجاریه وجمعی ازتابعان مکتب ملاصدرا، بر تجرید وحواشی وشروح آن شرح وتعلیق نوشته اند. شرح حکیم نحریر ملاعبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح ومحققانه ترین شرحی است که بر این متن بی نظیر نوشته شده است، کما این که تعلیقات لاهیجی بر حواشی خفریه نیز بسیار عمیق وعالمانه تحریریافته است.

خواجه در استقامتِ فکر و اعتدالِ نظر از نوادرِ دوران است و حق آن است که او را در صف اول حکمای اسلام قرار دهیم که در احیای فلسفه و تحریرِ قواعد و اصولِ ریاضی، خدماتِ بی سابقه ای انجام داده اند.

یکی از منابع اساسیِ کارهای فلسفیِ ملاصدرا کتب شیخ الرئیس، شیخ فلاسفهٔ اسلامی و استاد بزرگ طب و سایر شعب علمی حکمی است؛ چه آن که شفای شیخ، کتاب مسلَّمِ درسی در عهدِ طلبگیِ ملاصدرا بود و میرداماد استاد او نیز، استاد مسلم در فلسفهٔ مشایی می باشد؛ حواشیِ آخوند حاکی از کثرت مراجعهٔ او به کتاب شفاست، آثارِ فلسفیِ ابونصر فارابی و دیگر آثار شیخ در حکمت مشایی از کتابهایی است که اساس کارِ هر فیلسوف محقق را تشکیل می دهد.

آثار شیخ سعید شهید، مؤسس حکمت اشراق و شروحی که بر آثارِ شیخ نوشته شده است، پایه و اساس بلکه حجر اصلیِ کارهای علمیِ ملاصدراست، کما این که شروح و تعلیقاتی که به افکار شیخ رئیس نوشته شده، مورد مراجعهٔ دقیقِ ملاصدرا بوده است.

تحصیلِ بهمنیار و بیان الحقِ ابوالعباس لوکری[1]، شرحِ خواجه بر اشارات شیخ رئیس،

---

۱. بر نگارنده مسلم است که «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوکری که فقط یک نسخه از آن در دست است، مورد مطالعه ملاصدرا بوده است و از این کتاب چند نسخه در آن عصر در اصفهان وجود داشته است. سید احمد محشی شفا در چند مورد از حواشی خود بر قبسات وشفا، از متن این کتاب عبارت آورده است.

بیان الحق تألیف ابوالعباس لوکری است که یکی از بنیان گذاران فلسفهٔ مشّایی در خراسان می باشد. این کتاب عالی ترین اثر در فلسفه به سبک طرفداران شیخ رئیس است و این که اثر به این مهمی به صورت کتب خطی دور از استفاده است، نشان بی اعتنایی دستگاههای فرهنگی ماست که به عمد یا سهو، ناظر خاموش شدن چراغ پرفروغ حکمت وعلم الهی در این سامان است. آنچه باعث اعتبار ملت ماست، همین علوم انسانی است که درست از ابتدای تشکیل دانشگاه رو به زوال است و ما از اهمیت موضوع، خود را بی اطلاع نشان می دهیم.

همین مختصر توجه را نیز باید معلول توجه شایان و روزافزون جامعه علمی و متمدن غرب نسبت به حکمت وعرفان اسلامی دانست. پنجاه سال قبل در مملکت ما پررونق ترین حوزه های فلسفی تشکیل می شد و دو سه نفر از تلامیذ قدما وجود دارند که با زوال آنها خواهی نخواهی اساتید بزرگ این رشته را از دست می دهیم.

مثل شرح شهرزوری و ابن کمونه و شرح قطب الدین علامهٔ شیرازی، از کتب غیر منفک از ملاصدرا می باشد.

کتب عرفانیِ ابن عربی، شیخ اکبر محیی الدین و آثار تلامیذ و شارحان کلمات ابن عربی نیز مورد توجه ملاصدرا بوده است.

ملاصدرا نسبت به محیی الدین به صورت یک مرشد و معلم کامل و انسانی الهی و تمام عیار می نگرد و او را قدوهٔ اهل مکاشفه می داند و حق آن است که افکار عرفا به خصوص شیخ اکبر در او اثر عمیق به جا گذاشته است و در حل کثیری از معارف الهیه، از آنها استمداد جسته است.

اواخر سفر نفس اسفار، در نفیس ترین مباحث، فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسائل مربوط به عوالم و نشآت بعد از موت می داند و الحق در افقی افکار ملاصدرا طالع شده است که ارباب مکاشفه در آن جا رحلِ اقامت افکنده اند و حل آن مسائل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت میسور نیست و عقل نظری هرچه هم که قوی باشد، در ادراك اولیات مسائل مختص به مباحث مربوط به غیب نفس در قوس صعودی اعجمی است؛ لذا شیخ و اتراب و اتباع او در مباحث معاد، کمتر حرف زده اند و آنچه گفته اند، قابل بحث نیست.

آنچه شیخ اشراق در مباحث نفس و مقامات و مراتب و حالات و نشآت آن بیان کرده است (اگرچه بیش از شیخ مطلب آورده است)، چندان قابل توجه نیست و آنچه را که در ملکات نفسانی و هیئت و صُوَر حاصل در نفس و برخی از مباحث مربوط به تناسخ آورده است، متحمل مناقشات و ایراداتِ کثیره است.

کسانی که حرکت جوهری را انکار نموده اند و تجرد خیال را نفی نموده اند و ملاك حشر نفوس را افراد مثالی قرار داده اند و صور حاصل از اعمال و نیات را از عوارض نفس می دانند و تحول نفس را به صور مناسب اعمال و ملکات منکرند، نمی توانند مطالب ارزنده در مقامات و مراتب نفس بعد از خراب عالم هیولی و بوار ابدان مادی بیان نمایند[1].

---

۱. حقیقت حشر اجساد، معاد جسمانی و اثبات تجرد برزخی وعدم انحصار تجرد در تجرد عقلانی صرف وبعث انسان با جمیع قوا وجوارح وتحقیق در حقیقت قبر و بیان آن که موت وارد بر اوصاف وعوارض است و «ان المقابر بعضها عرشیة وبعضها فرشیة» وبیان کیفیت انواع عذاب قبر وتحریر وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث ←

و نیز انکار اتحاد عاقل و معقول، بلکه اتحاد نفس با جمیع مدرکات خود و نیز انکار تجرد مراتب نازل نفس، موجب انکار معاد و حشر اجساد و بالجمله باعث تأویل کثیری از نصوص و ظواهر وارد از طرق وحی و اهل تنزیل و صاحبان عصمت و طهارت می شود؛ کسانی که از درك این قسم از مباحث محرومند و به صورت یک کتاب شناس یا فهرست نویس، به کتب علمی مراجعه می نمایند، نمی توانند مقام و مرتبهٔ اختصاصیِ هر فیلسوفی را معین کنند و حدود و مرزهای افکار او را مشخص نمایند.

ملاصدرا برای آن که به مخالفان خود بفهماند که متفرّد در این آراء نمی باشد، بیشتر تحقیقات اساسیِ خود را با اثولوجیای شیخ یونانی تطبیق می کند و از این کتاب شاهد می آورد وحق آن است که اکثر مباحث مهم فلسفی در این کتاب به صورت یک متن دقیق و موجزِ فلسفی وجود دارد، حتی وحدت وجود و این که هر موجود دانی، مرتبهٔ نازلهٔ وجود عالی و وجود عالی، مقامِ تمام و کمال وجود دانی است و عالم ماده، رقیقه عالم عقل و عقل، حقیقت و روح ماده است (وان هذه الحسایس عقول ضعیفة وان العقول حسایس قویّة) در این کتاب وجود دارد ولیکن تقریر آن به صورت برهان و اقامهٔ براهین برای اثبات این مسائل و دفع آن همه شکوك حیران کننده، مانع از آن است که ما بگوییم این آراء را ملاصدرا مثلاً از شیخ یونانی گرفته است.

همهٔ این عبارات را حکما و فلاسفهٔ اسلامی دیده اند ولیکن از اقامهٔ برهان بر آن عاجز مانده اند و یا اعتقاد به آن را مخالف اصول و قواعد فلسفی خود دانسته اند، لذا آن را انکار نموده اند و بر نفی آن برهان اقامه کرده اند.

مثلاً اتحاد نفس با صور و ادراکات خود (اتحاد علم و عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول

→ فرق بین قیامت صغری وکبری وتحقیق درانواع واقسام حشر وبحث درانواع واقسام صراط وکیفیت نشر کتب و صحایف (صحیفهٔ وجود انسان ومناسبت آن با صحایف وجودی) وتقریر مظاهر حقیقی جنت ودوزخ واحوال واهوال لازمهٔ قیامت حقیقی ونحوهٔ عذاب اخروی وسبب وعلت وکیفیت انقطاع عذاب وغیر اینها از مسائل، اختصاص به ملاصدرا دارد.

غزالی ودیگران اگرچه در کثیری از این مباحث وارد شده اند، ولی از اثبات مبانی واساسی که این مباحث بر آن استوار است، مثل اثبات حرکت جوهر وبیان تجرد قوای جزیی نفس و وحدت وجود و نفی اصالت از ماهیات وغیر اینها ازاصول، نظیر لزوم اتحاد نهایات وبدایات: اتحاد نفس با عقل فعال و ... عاجزند.

و عقل)، معتقد جمعی از عرفای امت مرحومه و برخی اقدمین حکماست؛ ولی بنابر انکار حرکت جوهری (که شیخ بر امتناعِ آن برهان اقامه فرموده است) و نفی تشکیک ذاتی و انکار وحدت و اصالت وجود، نمی توان اصلاً تفوه به اتحاد عاقل و معقول نمود؛ لذا شیخ رئیس که منکر این قواعد است، معتقد به آن را سفیه ونادان می داند.

چه آن که اگر صور علمی، صورت تمامی نفس نباشند و نفس ناطقه در ابتدای وجود عین مواد و اجسام نباشد و مقام تجرد را از طی حرکات جوهری و ذاتی واجد نشود و صور علمی از اعراض و کمالات ثانوی نفس باشند، هرگز نتوان معتقد به اتحاد شد؛ لذا می بینیم کسانی را که یکی از این اصول برای آنها برهانی نیست، منکر اتحاد عقل ومعقول و عاقلند. سید الحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه چون منکر حرکتِ جوهر است و شکوك و ایراداتِ شیخ رئیس برای او قابل انحلال نیست و یا به قول مرحوم استاد مشایخنا العظام، حکیم بارع کامل و متألّه زاهد، آقا میرزا حسن کرمانشاهی (رض) از تصور حرکت ذاتی و جوهری عاجز بود، زیر بار اعتقاد به اتحاد نرفت.

باید این نکته را مسلم دانست که صرف اعتقاد فرد یا افرادی به مبانی آخوند ملاصدرا، موجب نیست که بگوییم این فیلسوف فلان مسأله را از دیگران گرفته و ـ نعوذ باللّه ـ مرتکب این بی انصافی شده است و به اسم خود قالب زده است[1].

این آراء و افکار قبل از ملاصدرا به صورت معمای غیرقابل حل موجود بود و او پرده از این راز برداشت، لذا قواعدی را تأسیس نمود که با آن قواعد، به هر دژ و قلعهٔ غیرقابل تصرف و دور رس که قدم گذاشت، فاتح شد (**و ذر الذین یلحدون فی اسمائه وللّه الفتح من قبل ومن بعد**).

ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده است و مأخذ نشان نداده است، آنچه را که نقل نموده مسائلی است رایج و مسلم نزد مشایی و اشراقی و مسألهٔ مورد اختلاف در این منقولات، وجود ندارد و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول

---

۱. بعضی را می بینیم که از این اصول غفلت دارند و بیهوده خود را در اموری دخالت می دهند که از عهدهٔ آنها خارج است وچه بسا اشخاصی را هم در اشتباه بیندازند.

بوده است و هرکه به درس آخوند حاضر می شده است و یا اهل مطالعهٔ این افکار بوده است، می دانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده است، مثل این که محقق فیض ملامحسن شاگرد متعبد به مبانی آخوند ملاصدرا، همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مأخذ نقل نموده است و حقیر در این مورد معتقد به سلیقهٔ دانشمندان و محققان فرنگی و غربی هستم و ای کاش از قدیم الأیام مرسوم بود که بدون ذکر مأخذ یک کلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول ـ اعم از معقول و منقول ـ مراعات می شد، خیلی از مشکلات ما حل شده بود؛ گاهی نگارنده بیش از یک هفته دنبال مطلبی در کتب محتمله سیر نموده و کلی وقت خود را تضییع کرد و عاقبت راه به جایی نبرد و از این بدتر، نقص اساسی را در کار خود تحمل کرد. این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده است، هر که به کتب فقهیه مراجعه کند و یا به تفاسیر نظری افکند، مثلاً همین «تفسیر کبیر» فخر رازی را با تفسیر ابوالفتوح مقابله نماید و نیز از ریشهٔ مطالبِ کلامی که فخر رازی در تفسیر خود آورده است جستجو کند، می فهمد که مؤلفان قدیم چه نحوه مطلب می نوشته اند و سبک آنها در تحریر عقاید علمی چه بوده است[1].

روش آخوند در تحریر عقاید اختصاصی او، آن جایی که به حل مشکلات و دفع نقوض و شبهات مخالفان می پرازد و یا خود در صدد تقریر و بیان مطلبی عالی برمی آید، ممتاز از تحریرات دیگران است و دارای قلمی روان و جذاب و منشیانه است و اهل ادبیات او را در این جهت بین ارباب معقول بی نظیر و در بین مؤلفان منقول کم نظیر می دانند و الحق تسلط عجیبی در تحریرِ مباحث دارد و به عربی و فارسی تحریر عالیِ او جذابیت خاصی دارد.

* * *

---

۱. افاضل واعلام روش های مختلف در تألیف داشته اند، برخی از کتب که حاوی افکار وآراء علما ومحققان است ومؤلف در همهٔ مسائل دارای نظریه خاص نمی باشد، چه بسا مملو است از عبارات موجود در کتب. جمعی در مقام تحریر عقاید اگرچه عقاید مشهور باشد، ملزم بوده اند که مأخذ نقل خود را ذکر نمایند ویا عقاید مشهور را نیز به قلم خود نقل نمایند؛ برخی از این رویه پیروی کرده اند، ولی گاهی از ذکر مطالبی که به قلمی شیوا و روان تحریر شده است، خودداری ننموده اند؛ ولی در تحریر عقاید اختصاصی عنان قلم را به دست فکر خود داده اند «وللناس فیما یعشقون مذاهب».

ملاصدرا در مسألهٔ وحدت وجود به آراء و عقاید عرفا اهمیت شایانی می دهد و در مسألهٔ «علم و ادراك» به طور مطلق و علم حق به حقایق وجودی (قبل از کثرت و بعد از کثرت) به مبانی عرفا نظر دارد و در مباحث مربوط به معاد و نشآت واطوار بعد از بوار بدن و عوالم بعد از مرگ فقط عقاید و آرای آنها مورد اعتماد اوست و در مباحث مُثُلِ نوری و مباحثی نظیر این مسأله و مسائل مربوط به قوای نفس و نحوهٔ ارتباط مدبِّرات امریه و عقول و ملائکه مدبر اجسام و کیفیت تنزل حقایق غیبی به صور اشباح و اجسام و مبحثِ تشکیک خاصی و تشکیک ذاتی و این که جواهر حسی ظل جواهر عقلانی و مثالی می باشند به اثولوجیا با دیدی احترام آمیز می نگرد (و معتقد است که اتباع مشاء از درك رموز و نیل حقایق علمی که در این کتاب موجود است عاجز بوده اند) و از تأثرِ فکری از این اثر و آثاری نظیر آن نه آنکه تحاشی ندارد بلکه از این که خداوند بصیرت او را نورانیت داده است تا بتواند این تحقیقات را درك نماید اظهار ابتهاج نیز می نماید و گاهی در این قسمت ها تعصب بخرج می دهد و در انتساب عقاید خود به آنها افراط می نماید و سعی دارد که مبادا خدای نخواسته پا از جادهٔ انصاف بیرون نهد و گاهی بین خود و نفوس مطهرهٔ حکمای بزرگ و مشایخ کبار فلسفه وتألُّه، مناجات برقرار می نماید.

* * *

همان طوری که کراراً متذکر شدیم، درك کلمات ملاصدرا به مناسبتِ سبک مخصوص این فیلسوف علام، قریحهٔ خاصی می خواهد و ممارستِ زیاد در کلیهٔ آثار او علاوه بر قریحهٔ خاص، اساس مهم نیل به آراء و عقاید شخصی اوست؛ گاهی به تکرار مطالب مشهور می پردازد و در این بین به صورت رمز و اشاره، عقیدهٔ خود را اظهار نموده و رد می شود و در همین اشراقات و تجلیات رمزی و اختصاری او، یک دریا مطلب نهفته، مکرر دیده شده است مدعیان و ارباب دواعی از این اصل غفلت دارند؛ توجه به نکات و دقایق لطیف ننموده و از مطلب رد می شوند، از این رویه در اسفار زیاده پیروی نموده است[۱].

---

۱. قال المحقق الداماد فی توجیه روایات وردت فی زیادة الارادة وحملها علی الارادة الفعلیة: «فالعلم بمعنی العالمیة عین ذاته وهو قدیم وبمعنی المعلومیة عین هذه الممکنات وهو حادث؛ فکذلك لإرادته سبحانه مراتب واخیرة المراتب هی بعینها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل وانما هی عین الارادة بمعنی مرادیتها له تعالی، لا بمعنی مریدیته ایاها وما به ←

این فیلسوف با آن که قریحهٔ مستعدی در ذوقیات و استعداد بی نظیری در عرفانیات دارد، فکر بکر و نظر عمیقِ او چنان در مباحث نظری و فکری استوار است که گاهی در مقام دقت نظر و عمق درك، بر بزرگترین فیلسوفِ مشّایی ترجیح دارد و از کوچکترین نکتهٔ برهانی غفلت نمی ورزد «ویأتی بجودة النظر بما یقرب من شقّ القمر»؛ این خصیصه در مباحث حرکت و در مباحث مربوط به هیولی و صورت و در مقام نقل اقوال در مسألهٔ نفس ناطقه و نحوهٔ ارتباط عالم ماده با عالم عقل و عوالم ربوبی آشکار است و نیز در مباحث مواد ثلاث اوایل کتاب اسفار و مباحث مربوط به علم حق، آن هم در کتاب اسفار و قسمتی از کتاب جواهر و اعراض، افکار عمیقی از خود اظهار داشته است که بر انظار راسخترین حکمای اسلامی در حکمت نظری «شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه و میرداماد» مستور مانده است[۱].

***

رسائلِ اخوان الصفا یکی دیگر از کتب و رسائلی است که ملاصدرا با آن سروکار

→

فعلیة الارادة والرضا ومبدئیة التخصیص، هوعین ذاته الحقة وهذا اقوی فی الاختیار مما ان یکون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زید علی نفس ذات الفاعل ...» قال صدرالحکماء: «واقول وهاهنا سرعظیم من الاسرارالالهیة نشیر اشارة ما و هو انه یمکن للعارف البصیر ان یحکم بانّ وجود هذه الاشیاء الخارجیة من مراتب علمه وارادته، بمعنی عالمیته ومریدیته لابمعنی معلومیته ومرادیته فقط وهذا مما یمکن تحصیله للواقف بالاصول السالفة ذکره ...» (اسفار، الهیات خاصه، ط ق ۱۲۸۲ هـ. ق، ص۷۸).

در این مختصر جمیع مشکلات از این قبیل مثل انتساب تردد و بداء وضحک ومکر وغیر این امور به حق اول تعالی حل می شود، این عویصه توقف دارد بر تصور و اعتقاد به وحدت شخصی وجود، کما هوالحق لیفهم من یفهم وکل میسر لما خلق لاجله.

۱. «ان مسالة کون النفس عاقلة لصورالاشیاء من اغمض المسائل الحکمیة التی لم یتنقح لاحد من حکماء الاسلام الی یومنا هذا ونحن لما رأینا صعوبة هذه المسالة وتأمّلنا فی اشکال کون العلم بالجوهر، جوهراً وعرضاً ولم نر فی کتب القوم، سیّما کتب رئیسهم ابی علی کالشفاء والنجاة والاشارات وعیون الحکمة وغیرها مایشفی العلیل ویروی الغلیل، بل وجدناه وکل من فی طبقته واشباحه واتباعه کتلمیذه بهمنیار وشیخ اتباع الراوقیین والمحقق الطوسی نصیرالدین وغیرهم من المتاخرین لم یاتوا بعده بشیء یمکن التعویل علیه واذا کان هذا حال هؤلاء المعتبرین من الفضلاء، فما حال غیر هؤلاء من اصحاب الاوهام والخیالات و اولی وساوس المقالات والجدالات، فتوجهنا توجهاً جبلّیاً الی مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب ... (کتاب اسفار، سفر اول، ط ق ۱۲۸۲ هـ. ق، مبحث عقل وعاقل ومعقول، ص ۲۷۵).

داشته است و این کتاب از حیث اشتمال بر آراء مختلف علمی و نیز از لحاظ سبک تحریر مطالب ذوقی و تقریر و تحریر مطالب با ملاحظهٔ تطبیق با قواعد دینی و تمثیل حقایق و تقریب آن به اذهان، قابل مطالعه و تفکر است.

کتب احادیث و اخبار شیعه و آثار وارده از طرق اهل عصمت و ولایت همانطوری که گفتیم، مورد استفاده و استفاضهٔ فیلسوف بوده است و انسِ او با احادیثِ وارد در معرفت و حکمت، او را وادار به شرح و تفسیر و تأویل کتاب و سنت نموده و آثاری که از او در این قسمت ها باقی مانده است، پرارج ترین آثار است و تا اهل معرفت و حکمت در صحنهٔ عالم وجود دارند، مستغنی از این آثار نیستند و این آثار به حق جزء نفایس علوم و معارفِ انسانی به شمار می رود و باید این موهبت عظمای الهی را از خصایص دانشمندان ومحققان مرز و بوم ما دانست.

شرح او بر اصول کافی بهترین اثر در تطبیق مبانی عقلی با معارف مفاض از ملکوت وجود توسط اولیای محمدیین و اقطار طاهرین، محسوب می شود.

کتاب «أسرار الآیات» و «مفاتیح الغیب» او نیز در شرح و تأویل و تفسیر آیات بیِّنات قرآنی و احادیث نبویه و ولویه تصنیف شده است و حاویِ عالی ترین مباحث مربوط به معارف الهی و علوم قرآنی و عرفانیات و ذوقیات، معارفی که با ادلّهٔ عقلیه تطبیق شده است می باشد و از لحاظ محکمی و استواری تالیِ کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهبیه باید محسوب شود.

در این آثار برخی از مباحثی که مفسِّران در مقدمه و یا در خلال و مطاوی تفاسیر خود بیان کرده اند، تحقیق شده است[۱].

***

---

۱. نظیر وجوه فرق بین تأویل وتفسیر وفرق بین محکمات ومتشابهات آیات و روایات وغیر اینها از مباحث مربوط به تفسیر، به عالی ترین وجه تقریروتحقیق شده است ونیز مباحثی نظیر آنچه ذکر شد، مثل وجوه فرق بین استعاذه و ... ؛ قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی ومسائل مربوط به تفسیر از تفسیر سورهٔ حمد وفاتحة الکتاب آشکار می شود.

خلاصـهٔ کلام آن که کتـب مورد مراجعـه و استفـاده و منابع کارهای علمیِ ملاصـدرا، همان کتـب و رسائل و شروح و تـعلیقـات و تألیفـاتی است که در دسـترس همـهٔ دانشمندان و مـحقـقان عـصر او بوده است، ازقـبیل شـرح ها و تعلیقـات و حـواشی بر تجرید عـلامـهٔ محقق نصیـرالدین طوسی و کتب حکمای مشّایی، آثار فارابی، معلم ثانی و شیخ رئیس و شارحان و ناقلان کلمات و افکارِ شـیخ مـثل بهـمنیـار و لوکـری و کـتب و رسـائلی کـه به عنـوان رد بر فلسـفـه و حکمت نوشته شده است، مانند آثار غزالی و فخر رازی و امثال آنها.

تهافت الفـلاسفه غزالی و کتـب فخر رازی و شهرسـتانی و دیگر آثاری که مؤلفـان آنها از این افکار پیروی نموده اند، به دقت مورد بررسی آخوند ملاصدرا قرار گرفته است.

کتـب محققان از متکلمان که در بسیاری از مقاصد و مواقف به سبک فلاسفه بحث نموده اند و اصـولاً طرز تفکرِ فلسـفی داشتـه اند، مانـنـد شرحِ مـقاصـد و شـرح مـواقف مـورد عنایت فکریِ آخوند می باشند و نیز در مسائلِ اعتقادی به این قبیل کتب مراجعه نموده است و همچنین کتبی که در مـقامِ انـتصـار از افکار فلسـفی و آثاری کـه به عنـوان ردِّ مناقـشـات مـخالفـان حکمت و فلـسفـه نوشته شده است، مانند آثار ابن رشـد، حکیم ابوالولید اندلسی و برخی از آثار خواجه، از آثاری به شمار می روند که ملاصدرا به آنها اهمیت داده است.

ونیـز اشکالاتی که عـرفا در خـلال تحـقیـقات خـود به افکار فلسـفی نموده اند، مورد توجه آخوند بوده و در مطاوی برخی از تحقیقات او، این معنا ظاهر و لایح می شود.

کـتب اتباع اشـراق به خصـوص کـتب شیخ اشـراق و کلیـهٔ آثار او ازعربی و فـارسی از آثاری به شـمار می روند کـه ملاصـدرا با کـمـال دقت و علاقـه این آثار را با شرح ها و تعلیـقاتی کـه بر آن نوشته اند، نظیـر شـرح علامـه شیـرازی و شـروحِ شهـرزوری بر آثار شـیخ سعیـد شهـید و شـرح ابن کـمونه و غیـر اینهـا از منابع کـارهای علمی آخوند به شـمار مـی روند؛ تعلیقـات او بر حکمت اشـراق حـاکی از این مـعناست و بهـترین اثـری است کـه در حکومت بین افکـار اشـراق و مـشـاء نوشـتـه شده اسـت و حکایت از روح مـعتـدل علمی ایـن فیلسوف کـبیـر می نماید و خـود به هیچ طریقه ای نگرویده و حکمت متعالیهٔ او طریقهٔ خاصی است که بر جمیع طرقِ فلسفی ترجیح دارد

و الحق حکیمی است راسخ در حکمت ذوقی و بحثی[1].

آثار عرفا از قدما و متأخّران به خصوص افکار شیخ اکبر محیی الدین «ابن عربی» و اتباع و شارحان آثار و مروجان افکار او، مهمترین منبع مورد علاقهٔ آخوند ملاصدرا می باشد وتأثیر افکار محیی الدین در آراء و عقاید ملاصدرا «اظهر من الشمس» است.

کتب غزالی و آثار فلسفی و عرفانی و تألیفاتی که در علم اخلاق نوشته، مورد مراجعهٔ ملاصدرا بوده است و همچنین از آثار اخوان الصفا عین و اثری در برخی از مواضع کتب آخوند رؤیت می شود. ملاصدرا در عصری ظهور نمود که دانشمندان عصر او محصور درافکار حکمای مشّاء بودند؛ بزرگترین فیلسوف آن دوران از عصر خواجه تا زمان آخوند ملاصدرا، محقق داماد است؛ میرداماد دارای افکار تحقیقی و دقیق است. در این دوران تحقیقات و تدقیقات محقق دوانی و میرصدر دشتکی و چند نفر محقق دیگر از بزرگان ایرانی در حد خود ارزنده است ولیکن افکار آنها با همهٔ تحقیقات و تدقیقات ارزنده ای که داراست و درحد خود با ارزش است، ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده است؛ آنچه تحقیق نموده اند حول همان افکار متداول مشّاء و اِشراق دور می زند و بالأخره شارح و مبیِّن افکار و طرق معین است. حقیر مدتی از وقت خود را صرف مطالعهٔ کتب محشِّین و شارحانِ تجرید نمود و آنچه را که در این زمینه در رسالهٔ مستقلی به سلک تحریر آورده است، خود مبیِّنِ طرز تفکرِ فلسفی در چند قرن است.

کتبی که معاصران آخوند و دانشمندان بعد از او (غیر از شارحان افکار و تربیت یافتگان مکتب او مثل محقق لاهیجی و علامهٔ فیض و ...) به عنوان تعلیق و شرح و یا به طور مستقل نوشته اند، کاملاً بیان کنندهٔ طرز تفکر فلسفی در آن اعصار است. نگارنده خلاصه ای از این افکار و عقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح و شرحِ مختصر آورده که با تعلیق و

---

۱. نگارنده کلیهٔ منابع کارهای ملاصدرا را (أعم از ذوقیات، عرفانیات، حکمت کشفی و اشراقی و حکمت نظری، بحثی، کتب کلامی و علوم تفسیر و حدیث، کتب اخلاق و ... به جز دو سه رساله) پیدا کرده و در صدد است که آن را به صورت فهرست منتشر نماید و آنچه را که خود او تحریر نموده است، نیز مشخص کرده است.

توضیح کامل به زبان فرانسوی در چهار جلد منتشر شده است. با ملاحظهٔ آنچه که بیان شد، ملاصدرا در چنین دورانی به وجود آمد و فلسفه و حکمت اسلامی را احیا نمود.

کسانی بی مأخذ صحبت می کنند و ملاصدرا را تابع افکار دیگران معرفی می نمایند و خیال می کنند تأسیسات عمیق فلسفی او با همین سلک و روش، در آثار دیگران وجود دارد و کار او جمع آوریِ این عقاید و افکار است و برخی از غیر اهل فن مثلاً به محض آن که در کتابی اسمی از اتحاد عاقل ومعقول می بینند، معتقد می شوند که این مبنا را آخوند از این موضع گرفته و به نام خود شهرت داده است.

آنچه که در کتب ملاصدرا باید با اهمیت تلقی شود، آن است که او قواعدی را تأسیس نموده است که آن قواعد، پایه و اساس مطالب عالیهٔ فلسفه است؛ قواعدی که اگر یکی از آنها برهانی نشود، اثر آن در کلیهٔ قواعد فلسفی سرایت می نماید و اثر می گذارد، آن همه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی از عدمِ هماهنگیِ این قواعد است در فلسفهٔ آنها.

مسألهٔ مهم دیگر در کتب ملاصدرا که واقعاً حیرت آور است، فروعات و مسائل مهمی است که متفرع بر این قواعد می شود و یکی از کارهای اساسی و مهم که باید انجام شود، آن است که شخص واردی باید قواعد تأسیسی مقرر در حکمت متعالیه را با مسائل بی شماری که بر آن متفرع می شود، در کتابی جداگانه به رشتهٔ تحریر درآورد و در ضمن، مقایسه ای نیز بین مبانی ملاصدرا و دیگران به عمل آورد، آن وقت است که معلوم می شود در دوران تألیف و تدوین حکمت و فلسفه ملاصدرا، چه امتیازی نسبت به دیگران داراست و گرنه در حاشیهٔ مطالب علمی سیر نمودن و به نظر سطحی به مسائل فلسفی نگریستن و در وادی دیگر سیر کردن، انسان را به واقع نمی رساند و اصولاً اظهار رأی در این قبیل از مطالب، از عهدهٔ کتابشناس و فهرست نویس خارج است و باید عقاید هر فیلسوفی را با افکار محققان قبل از او مقایسه نمود و کارهای اختصاصی او را ملاك قضاوت قرارداد.

برخی از حکما در تحریر مسائل مهم فلسفی و تدوین کتب علمی، قدرت خاص دارند و مباحث علمی را به سبکی عالی و مقرون با ابتکار وتصرف در مبانی علمی به سلک تحریر درمی آورند؛ شیخ رئیس و فارابی از این دسته از فلاسفه به شمار می روند. شیخ، فلسفهٔ مشّاء

را با اسلوبی عالی و توأم با تحقیق و تدقیق و جامع الأطراف، تألیف نموده است و شیخ اشراق در حکمت ذوقی وفلسفهٔ اشراق نظیر شیخ است در فلسفهٔ مشّاء؛ اگرچه شیخ رئیس گفته است: چون معمول و مرسوم بین طالبان فلسفه و حکمت به طریقهٔ مشائین و ارسطو و اتباع اوست، ما به همان سبک کتبِ خود را تألیف نمودیم وگرنه نزد ما تحقیقاتی است غیر از آنچه نوشته ایم.

صدرالحکما در تحریر قواعد و تأسیس مبانی هر دو راسخ و صاحب قدرت است، در مقام تحریر قواعد مشّاء نظیر فیلسوفی منغمر و متمحض در حکمت بحثی با بهترین وجهی مباحث فلسفی را تقریر نموده است و همین قدرت را در تحریر قواعد اشراق اعمال نموده است. حواشی او بر شفا و تعلیقات او بر حکمت اشراق شاهد مدعای ماست و درهر دو طریقه، فیلسوفی راسخ و صاحبنظر است، به انضمام قدرت فعالهٔ فکری که او را از این دو حد و مرز عبور داده و محصور در این دو مشرب قرار نگرفته و حکمت متعالیهٔ او دارای این امتیاز است.

قبل از ملاصدرا مشارب فلسفی و طرق حکمت از یکدیگر ممتاز بودند. برخی طالب حکمت مشّایی و جمعی طرفدار حکمت اشراق و عده ای نیز طریقهٔ عرفان و تصوف معمول بعد از اسلام، یعنی عرفانِ اسلامی را طالب بودند و بین آنها تشاجر علمی به نحوی وسیع و عمیق وجود داشت؛ ولی صدرالمتألّهین به این منازعات خاتمه داد و معجونی گوارا که به ذائقهٔ طالبانِ معرفت سازگار باشد، به وجود آورد و تصالح و اتفاقی از برکت زحمات این فیلسوفِ نحریر تحقق پذیرفت و تأنیس «بین المعقول والمشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی است که به دست این فیلسوف کامل گردید؛ اگرچه برخی از عرفا مانند صدرالدین قونیوی و شارح مفتاح شمس الدین محمدبن حمزة بن محمد العثمانی الروسالی، معروف به ابن فناری حنفی و شارح و ماتن تمهید القواعد، ابن تُرکه قبل از ملاصدرا به این کار دست زده اند، ولی آنها اگرچه در قواعد مکاشفه راسخ و محقّقند، اما در مسائل نظری هرگز قدرت فکری ملاصدرا را ندارند و راسخ در دو طریقه نبودند؛ علاوه بر این آنها هم مانند شیخ اشراق در خلال و مطاوی ابحاثِ علمی با اهل نظر، نظر خوشی نداشتند و احیاناً درصدد مناقشه بر افکارِ فلاسفهٔ متمحض در حکمت بحثی برآمده اند و در اکثر موارد از حدود اعتدال خارج شده اند، لذا مناقشات و اشکالات غیر وارد در آثار آنها زیاد است، مثل این که اکثر

ایرادات شیخ اشراق به شیخ رئیس و اتباع او وارد نیست و اغلب مناقشات شارح مفتاح، اساس درست ندارد.

کلمات عرفا نیز متحمّل مناقشات زیاد است، چون اهل سلوك چندان مقید به تطبیق قواعد کشفی ومشاهدات خود به صورت نظم قیاسی نبودند[1]، اغلب مناقشات واشکالات حکما و متکلمان بر کلمات عرفا ناشی از این جهت است. اهل سلوك به حسب شهود مقامات و مراتب، حالات مختلف دارند که فهم کلمات آنها توقف بر لحاظ این حالات دارد.

***

آنچه که موجب عظمت ملاصدرا و سبب اعتقاد اعاظم از حکمای بعد از او به تفرد او در مسائل حکمت متعالیه در دورهٔ اسلامی است، تحقیقات شخصی او و هدم قواعد مسلم عندالمشّاء والاشراق وجواب از مناقشات آنها و استوار ساختن مسائل به صورت نظم برهانی و تطبیق قواعد کشفی به قواعد عقلی است.

صدرالحکما دراسفار و تفسیر قرآن و مفاتیح و دیگر آثار خود به همین معنا نظر دارد: «لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الریاضات والمجاهدات وعدم تمرُّنهم فی التعالیم البحثیَّة والمناظرات العلمیة، ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم علی وجه التعلیم، اوتساهلوا ولم یبالوا عدم المحافظة علی اسلوب البرهان لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قلَّ من عباراتهم ماخلت عن مواضع النُّقوض والإیرادات ولایمکن اصلاحها وتهذیبها، إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة ...»[2].

ایشان تصریح فرموده اند که جامع بین مراتب کشف و شهود ومقامات برهان در دورهٔ اسلامیَّه، شخص بزرگ اوست و دیگران یا مستغرق در برهان و عدیم الکشف و یا متمحض در کشف و عدیم البرهان و یا متوسط در احدهما و منغمر در دیگر طریق و یا متوسط در هر دو (کشف و برهان) می باشند و الحق جزاف نگفته اند.

---

۱. اگر کسی توانست به استحکام وانسجام آنچه گفته می شود، در کلمات اهل معرفت پیدا نماید، آن وقت است که به سخن اهل اختلاف گوش خواهیم داد.

۲. الهیات اسفار، ط گ، ص ۶۰.

سبک فلسفهٔ ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی

ملاصدرا همانطوری که مکرر بیان نموده ایم، از جمله افراد نادری به شمار می رود که در حکمت بحثی و ذوقی و فلسفهٔ اشراقی به سبک افلاطونیان جدید و شیخ اشراق (از حکمای اشراقی دورهٔ اسلامی که مؤسس یا زنده کنندهٔ حکمتِ اشراقی در بین حکمای امتِ مرحومه است)، صاحب سهمی وافر و مقام و مرتبه ای عالی است و در حکمت نظری راسخ و در عرفان و تصوف، یکی از اعاظم اهل مکاشفه و از اکابر صاحبان علوم اشراقی محسوب می شود، لذا طرق تحقیق از جمیع جوانب برای او هموار است.

این مزیت یا اختصاص به او دارد و یا آن که در صف اول راسخان در طرق مختلف فلسفی و حکمی و علم الهی و مقدم بر دیگران قرار گرفته است؛ چون جامع و راسخ در طریق کشف و شهود و حکمت ذوقی و بحثی است و اعز من الکبریت الأحمر. صدرالمتألّهین من حیث المجموع بر اکابر و اساطین ترجیح ندارد، بلکه در هر مسلک بر خریط و متخصص در این مسلک رجحان دارد و خود با کمال صراحت به این معنا اعتراف فرموده و این ادعا در بین مشایخ کبار به سمع قبول پذیرفته شده است. در مواضع مختلف از جمله اواخر مباحث نفس اسفار، شاهکارهای علمی خود را تقریر فرموده است.

قال (رض ...):

«واعلم ان هذه الدقیقة وامثالها من احکام الموجودات لایمکن الوصول الیها الا بمکاشفات باطنیة ومشاهدات سریّة، ومعائنات وجودیة ولایکفی فیها حفظ القواعد البحثیة واحکام المفهومات الذاتیة والعرضیّة.

وهذه المکاشفات والمشاهدات، لاتحصل الا بریاضات ومجاهدات فی خَلوات مع توحُّش شدید عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنیا وشهواتها الباطلة وترفُّعاتها الوهمیّة وامانیها الکاذبة.

واکثر کلمات هذا الفیلسوف[1] مما یدل علی قوة کشفه و نور باطنه، وقرب منزلته ...». بعد از

---

۱. اثولوجیا قطعاً از ارسطو نمی باشد، با مدارکی که امروزه به دست غربیها آمده است اثولوجیا ازشیخ یونانی ←

ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید:

«... واما الشیخ صاحب الشفا فلم یکن اشتغاله بأمور الدنیا علی هذا المنهاج ... والعجب انه کلما انتهی بحثه الی تحقیق الهویات الوجودیة دون الامور العامّة والأحکام الشاملة، تبلّد ذهنه وظهر منه العجز وذلک فی کثیر من المواضع». [1]

ما مواضع اشتباه شیخ را با کمال اختصار نقل می نماییم:

مورد اول- شیخ حرکت جوهریه را بـه زعم آن که موضـوع در تحولِ ذاتی باقی نمی ماند و خارج می شود از ماهیتی به ماهیت دیگر؛ انکار نموده و گفته است اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد، لازم آید از انسان بودن خارج وداخل نوع دیگر گردد.

ما به طور تحقیق بیان کردیم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد، با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحده و جواز قبول تفنُّن و تشکیک در یک اصل و وقوع جوهر در صراط استکمال ذاتی، به اعتبار رفعت درجات و جواز در برداشتن ذات جوهری واحد، حدود غیرمتناهی را به اعتبار قبول هر متصل انقسامات به حدود غیرمتناهی به نحو قوه و ابهام کما هو الواقع فی الوجود و جواز وقوع تقدم و تاخُّر، علیّت ومعلولیت، شدت وضعف در یک اصل واحد و سنخ فارد، مجالی برای اشکالات شیخ و اتراب و اتباع او باقی نمی ماند [2]؛ شیخ بسیاری از مبانی عالی فلسفی را به همین لحاظ

→

است و فلاسفهٔ اسلام اشتباه کرده اند که آن را به ارسطو نسبت داده اند.

۱. اسفار اربعه، سفر نفس، ط گ، ۱۲۸۲ هـ. ق، ص۱۲۶.

ما در مباحث فلسفی به مسائلی برخورد می نمائیم که حفظ قواعد بحثی وتسلط بر قوانین منطقی ومسائل نظری کافی برای درك واقع نیست. مسائلی وجود دارد که عقل نظری طریقی برای نیل به واقع پیدا نمی کند، مثل اکثر مباحث مربوط به نشآت نفس بعد از موت وکثیری از مسائل مربوط به احوالات اهل آخرت که در اولیات این مسائل، کمیت عقل لنگ است و احیاناً عقل بدون استمداد از شهود وکشف در نیل به آن اعجمی است **«ومن لم یجعل اللّه له نوراً فما له من نور»**.

۲. رجوع شود به اسفار، چاپ سنگی تهران، مباحث حرکت (ص ۲۲۲ ـ ۲۳۳) لایخفی که شیخ اشراق با آن تمحُّض در کشف، در کثیری از مشکلات مسائل فلسفی غیر از آنچه شیخ رئیس (شیخ فلاسفهٔ اسلام) تحریر نموده، نیاورده است.

و به واسطهٔ وجود همین مناقشات که بنابراصول و قواعد و سبک فلسفه و حکمت شیخ وارد و صعب الدفع و بنا بر اصول و قواعد صدر اعاظم العرفاء والحکماء و اساس فلسفه وحکمت وی سهل الدفع است، انکار فرموده است.

مورد دوم ـ شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان به اتحاد عاقل و معقول، مثل نوریه و عقول عرضیه را انکار کرده و این همه جهات و حیثیات متکثره را به عقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً لصدر المحققین، همهٔ اشکالات او را دفع کردیم و به نحوی مطلب را تقریر کردیم که اگر کسی[1] با ملاحظهٔ آن مطالب مُثُل افلاطونی را نفی کند، اهلِ تعمق وتدبر و تحقیق درعقلیات نمی باشد[2].

سوم ـ شیخ رئیس و اتباع او، روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان به مُثُل نوری، اتحاد عاقل و معقول واتحاد نفس با عقل فعال و نیز اتحاد نفس را با مطلق مدرکات منکر شده اند. ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

چه آن که بنابرنفی تحول ذاتی در جوهر و ذات صورت نباتی و وقوع آن در صراط حیوان، به نحو کون و فساد (نه به نحو استکمال جوهری و حرکتِ ذاتی در قوس صعود و معراج ترکیب)، نفس هر انسانی دارای مرتبه ای خاص و حد مخصوص است و آنچه که بر آن از صور وارد شود، اعراض متأخرة الوجود از جوهر نفس خواهد بود و اتحاد جوهر با عرض غیرمتصور و ترکیب این دو انضمامی خواهد بود (تازه آنهایی که بین جوهر و عرض ترکیب اتحادی قائلند و ترکیب انضمامی را منحصر در مرکبات اعتباریه می دانند، روی اصل کلی حرکت جوهری

---

۱. حقیر در بین ارباب حکمت ومعرفت در این عصر کمتر کسی را می شناسد که درهمین مباحث مثل افلاطونی واتحاد نفس با عقل فعال راسخ باشد، تارةً از ناحیهٔ تشکیک در امکان وقوع رب النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعدهٔ امکان اشرف را در این مقام جاری نمی دانستند، با این که مجالی از قبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان در صعود ونزول وجود نداشتند، واقعاً تصور این که انسان همین انسان لحمی مادی واقع در دار حرکات وانقلابات دارای فردی از سنخ خود، آن هم مجرد تام از ماده و لوازم آن باشد، در حالی که ماهیت متساوی است از جهت نسبت با همه افراد وطبیعت عقلی کلی، دلیل بر امکان تحقق مجرد صرف درنشأه علل و حاق کبد ملکوت اعلی می باشد، امر مشکلی است.

۲. رجوع شود به جلد اول اسفار، چاپ سنگی تهران، ص۱۲۱ ـ ۱۲۹.

و وحدت وجود و تشکیک در مراتب یک حقیقت واحد عرض را تشأّن جوهر می دانند)، لذا راهی برای اتحاد نفس با عقول طولی وجود ندارد و هر صورتی خارج از جوهر نفس خواهد بود؛ روی این میزان رجوع نهایات به بدایات و کون العلّة صورة تمامیّة لذات المعلول و بالأخره رجوع حقایق به احدیت وجود محقق نخواهد شد.

چهارم- شیخ به واسطهٔ بررسی نکردن در حقایق وجودیه، مطالعه صرف در مفاهیم ذهنیه و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شؤون ذاتیهٔ وجود، در جمیع اشیاء عشق هیولا به صورت را انکار کرده و در رسالهٔ عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است، این مسأله را برهانی نکرده است[1].

پنجم- تبدل صور عناصر را به صورت واحد معتدل الکیفیّة انکار نموده است. صدرالمتألّهین در مباحث جواهر و اعراض این مطلب را به طور مبسوط بیان کرده است[2].

ششم- شیخ و جمیع فلاسفهٔ اسلام به واسطهٔ انکار تحول ذاتی و جوهری، قائل به سرمدیت افلاك و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند، با آن که جمیع حرکات، مستند به حرکت ذاتی جوهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملّیون و حکماء و انبیاء ﷺ لست و ما حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کردیم[3] و جمع نمودیم بین قِدَمْ فیض حق و حدوث مستفیض «والعالم بشراشره حادث زمانی» و فیض حق علی الدوام بر اعیان متجلی است، ماده و صورت عالم ماده دائماً

---

۱. رجوع شود به اسفار، چاپ تهران (سنگی)، جلد اول، ص۱۶۸ ـ ۱۷۱ و الهیات، ص۱۴۱؛ شیخ چون مثل وجود، علم و قدرت را ساری در اشیا نمی داند، از اثبات شوق وعشق در مادیات عاجز مانده است؛ لذا آخوند در الهیات اسفار، ص۱۴۱ گفته است: شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی به صورت را اثبات کند، به اسم تنهای عشق اکتفا کرده است، چون عشق بدون ادراك خود و علل خود محقق نخواهد شد وشعور به کمالات و درك نقص، فقدان کمال وعلم به مطلوبیت کمال حجر اساسی وجود وظهور عشق است.

۲. رجوع شود به جواهر واعراض اسفار.

۳. رجوع شود به اسفار اربعه، چاپ تهران (سنگی)، مباحث حرکت جوهری والهیات، ص ۱۷۵: «ان دوام الفیض لاینافی حدوث العالم وتجدده فی الوجود»، رجوع شود به رسائل والشواهد الربوبیه وتفسیر قرآن ومفاتیح وسایر کتب صدرالمتألهین.

مسبوق است به حدوث زمانی و حق دائم الإفاضه و ماده یک آن بقا ندارد و کار حق تحول مادهٔ ثابت به صور حادث نیست والا یلزم اما انعدام الأشیاء براسها اوقدمها «فافهم وتامل ان کنت اهله و الا فذره فی سنبله».

هفتم- شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن و نحوهٔ اتحادش با قوای ظاهری و باطنی، غافل مانده اند و چون نفس را روحانیّة الحدوث می دانند، سریان و اتحادش را با بدن و اعضا وقوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند.

به نحو کلی حکمای منکر حرکت جوهری را باید در علم به نفس و اعتقاد به نحوهٔ وجود آن، جزء «منزهه» دانست؛ کما این که متکلمان منکر تجرد روح جزء «مشبهه» محسوب می شوند و نفس چون هیکل توحید است، در کثیری از احکام تأسی به حق اول نموده است؛ جامع بین تشبیه و تنزیه در اعتقاد به حق ناجی است و مظهر تام او نفس ناطقه است، نفس به اعتبار مقام ذات که مقام «سرّ» آن باشد، دارای مقام تنزیه و مبرا از احکام اجسام است، ولی به اعتبار مقام تجلی و ظهور، عین مواد و اجسام است و قیل:

«ان الحق، المجرد عن الحدثان والمنزه عن احکام الزمان والمکان عین الخلق المشبه، بل الحق هوالخلق المشبه» ولذا قیل: «ان النفس هوالحق» وچون معنای بسیط الحقیقة کل الأشیاء بنا بر مبانی آنها درست واضح نگردیده، لذا از تصور این معنا که چگونه می شود قوای یک وجود واحد بعضی مدرك و بعضی غیر مدرك باشند عاجزند، انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد، لذا شیخ در جواب اشکال بهمنیار عاجز مانده و گفته است: «انی لست احصل هذا»؛ صدرالمتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست[1]. در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «وهذا مطلب شریف و علیه براهین کثیرة. البرهان الأول من ناحیة المعلوم الخ».

هشتم- بهمنیار از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال می نماید[2]، شیخ در جواب

---

۱. اسفار، چاپ قدیم، سفر نفس، ص۵۳.

۲. رجوع شود به اسفار، چاپ سنگی (تهران)، مباحث عاقل ومعقول، ص ۳۱۵: «ان المدرك للصور الخیالیّة ایضاً لابد ان یکون مجرداً عن هذا العالم»، مباحث نفس (ص۷۱ـ۷۵) وص ۱۲۵، حواشی حکمت اشراق، ط۱۳۱۲ ←

عاجز مانده و می گوید: «إن قدرت». در مباحث حرکت جوهری بیان کردیم که موضوع در حرکت باید به حسب وجود و تشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن ماده با یک صورتی است به نحو اطلاق و ابهام، چون قرار و ثبات شأن مجرد است و در حرکت در کم و کیفِ موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخص موجود متحرك بیش از این ممکن نیست باشد. این معنا را در مباحث قبلی بیان کردیم.

صاحب حکمة الاشراق به واسطهٔ نرسیدن به آنچه که ذکر شد، حرکت در مقولهٔ «کم» را انکار کرده است؛ شیخ الرئیس نیز اظهار عجز دراین مسأله نموده است و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده و ندانسته است که موضوع در حرکت کمیه، عبارت است از جسم مع کم ما وفی الحرکات الکیفیَّة مع کیف ما و ان المادة مع صورة ما هی الموضوع للحرکة الجوهریَّة.

بعضی از اساتید ما تصور می فرمودند که مراد از «کم ما» یا «کیف ما» صورت و وجود مبهمه است و اشکال می نمودند که موضوع خارجی حرکت با منضمات آن باید امر مشخص بالفعل باشد، در حالتی که جسم متشخِّص با کم یا کیف به اعتبار وحدت شخصی، موضوع حرکت است وابهام لازمهٔ موضوع متحرك غیرثابت است وامری که یک آن بقاء ندارد، شخص آن قابلِ اشاره نیست و ابهام و عدم تعیُّن ملازم با قوه لازمهٔ موجود متحرك است و جهت ثبات آن، همان فرد مجرد عقلانی است که طبیعت سیال قوهٔ آن عینِ فعلیت و فعلیت آن عین قوه است؛ این عبارت از شیخ است:

«واما الشیء الثابت فی الحیوان فانه اقرب الی البیان، و لی فی الأصول المشرقیَّة خوض عظیم فی التشکُّك، ثم فی الکشف واما فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبایع نمی باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند، ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیهٔ اجزاء آن فرع و متغیر باشند) واذا لم یکن ثابتاً کان تمیُّزه لیس بالنوع، فیکون بالعدد، ثم کیف تکون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیرمتناهی القسمة بالقوة ولیس

→

هـ. ق، ص۳۸۰، ۴۰۵، ۴۰۶.

قطع اولی من قطع، فکیف یکون عدد غیرمتناه متجدداً فی زمان محصور ...».[۱]

از این عبارات معلوم می شود که شیخ در اثبات موضوع حرکت، در حرکت کمیه و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن می گوید و به لیت و لعل بحث را دنبال می کند؛ بعد از این عبارت گفته است: شاید عنصر در حرکت کمیّ ثابت است؟ بعد چگونه می شود در حرکت کمی عنصر ثابت باشد، در حالتی که (کم) متجدد وارد بر عنصر واحد نمی شود، بلکه به واسطهٔ تغذیه، تجدد بر همهٔ عناصر جسم واقع می شود، پس شاید صورت واحد، در زیادتر از مادهٔ واحد حلول می نماید، چگونه چنین امری ممکن است با آن که صورت واحد موجب تعیّن مادهٔ واحد است و شاید صورت واحد در مادهٔ واحد، محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است، چگونه این امر امکان دارد، در حالتی که اجزای جسم در حالت نمو، رو به زیادت است و این زیادتی در همهٔ اجزای جسم به طور مساوی است، یعنی همه اجزای جسم رو به زیادتی می باشند، چون قوهٔ جسمانیِ مبدأ حرکت، در همهٔ جسم ساری است و همهٔ اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم، جزئی که صلاحیت برای ثبات داشته باشد، نیست. شاید قوه ای که در جسم به حسب وجود، سابق بر قوه های دیگر می باشد، اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه، به قوهٔ سابق خود مثل غیر این قوه است، نسبت به قوهٔ لاحق بر آن[۲]. شاید نبات واحد را ما گمان می کنیم واحد است، بلکه وحدتش وحدت عددی نمی باشد و هر جزئی که وارد می شود، جزء مستقلی است که واحد بالتشخص است و متصل می شود به جزء اول.

از این عبارت معلوم می شود که شیخ (ره) در این مسأله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال مخالف با مبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ می باشد[۳] و مبانی او سازگاری

---

۱. اسفار اربعه، جلد اول، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۲ هـ. ق، ص۲۲۸، ۲۲۹.

۲. این کلام باید مورد دقت واقع شود، با اصول وقواعد مسلم نزد دانشمندان طبیعی در عصر حاضر باید نحو دیگر از این قبیل از مسائل طبیعی بحث نمود.

۳. شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «او لعل الاول (یعنی جزء اول) هوالاصل یفیض منه الثانی شبیهاً له، فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس ولعل هذا یصح فی الحیوان اواکثر الحیوان ولایصح فی النبات؛ لانها لاتنقسم ←

با این احتمالات ندارد و با عدم تجدید فکردر مبانی و اصول مقرر در کتب مشاء، باید از حل کثیری از عویصات فلسفی مأیوس بود؛ لذا صدرالمتألهین با تأسیس قواعد تازه و هدم مبانی اتباعِ مشّاء برای حل کثیری از اشکالات و تصحیح بسیاری ازقواعد چارهٔ دیگر اندیشید.

نهم- بهمنیار از شیخ سؤال می کند: آیا حیوان مانند انسان ذاتِ خود را درك می نماید یا نه؟ اگر حیوان ذات خود را درك می نماید، برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «یحتاج ان نفکر فی ذلك ولعلها لاتشعر الا بما تحس او تتخیل ولاتشعر بذواتها اولعلّها تشعر بذواتها بآلات اولعل هناك شعوراً «ما» یشترك بین الاظلال یجب ان تفکر فی هذا»؟! در حالتی که بسیاری از براهین مثبت تجرد انسان مانند «من ادرك ذاته فهو روحانیٌ» و این که حیوان از منافی وجود خود فرار می کند و این متفرع بر حضورِ ذات اوست از برای ذات او، برای حیوان نیز اثبات تجرد می نماید و یکی از مواردی که اشکالات متعدد بر مشاء وسایر حکمای منکر تجرد برزخی در حیوانات وارد می شود، همین موضع است و کثیری از دلایل تجرد نفس، اثبات تجرد عقلانی نمی نمایند و از طرفی در حیوان نیز نفس مجرد مثل انسان اثبات می نمایند.

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده است و تجرد را منحصر به عقلانی می داند، در تجرد نفوس حیوانی تردید دارد و در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که به طور تردید

→ الی اجزاء کل واحد منها قد یستقل فی نفسه او لعل للحیوان والنبات اصلا غیر مخالط، لکن هذا مخالف للرأی الذی یظهر منا(چون شیخ، هم ارباب انواع را که اشراقیون اصل ثابت انواع می دانند، انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است وقول به این دومخالف اساس فلسفهٔ او می باشد، ولی ملاصدرا هم قائل به ارباب انواع است وهم به بقای نفوس حیوانات قائل است) ولعل المتشابه بحسب الحس، غیر متشابه فی الحقیقة والجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لایعدمه معذلك اتصالا وفیه المبدا الاصلی اولعل النبات لا واحد فیها بالشخص مطلقا، الا زمان الوقوف الذی لابُدَّ منه(در حالتی که در حال وقوف هم نبات تغذیه می نماید واجزای آن عوض می شود وهر موجودی که تغذی نماید، دائماً در استحاله وحرکت است)، فهذه اشراك وحبائل اذا حام حوالیها العقل وفرع علیها ونظر فی اعطافها رجوت ان یجد من اللّه مخلصاً الی جانب الحق. واما ماعلیه الجمهور من اهل النظر، فلیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی درك الحق فی هذا ولاییاس من روح اللّه.» بهمنیار بعد از مطالعه این رساله به شیخ نوشته: «ان انعم الشیخ -ادام اللّه علوه- با تمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایرالحیوانات، سوی الانسان وفی النبات کانت المنة اعظم.» شیخ در جوابش نوشته است: «ان قدرت».

درجواب تلمیذ گفته است، خارج از صناعتِ علمی است.

صدرالمتألهین به طور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است.

دهم-از شیخ سؤال شده است: «ان ماقیل: ان الصور الکلیّة اذا حصلت لشیء صار ذلك الشیء بها عقلاً، امر عجیب فان الشیء انما یصیر عقلا بان یتجرد غایة التجرد وکیف یدخل علی شیء غیر مجرد مایجرده، فان قوله: یصیر الشیء عقلاً معناه یصیر به الشیء مجرداً. فاجاب بان معنی «صار» لیس انه صار (حینئذ)، بل معناه انه دل علی کونه کذلك وهذه الکلمة یستعمل مجازاً». چون شیخ نفس را دراول مرحلهٔ وجود، جوهری مجرد می داند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و دراین موارد، شیخ غور در مباحث نمی کند و با تردید سخن می گوید:

بنابر مبنای شیخ (قده) از برای عقل، مراتب متعدد از قبیل عقلِ هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه وعقل بالفعل نمی شود قائل شد، چون نفس در اول مرحلهٔ وجود، مجرد از ماده است و باید مدتها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آن که در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد. وقد قیل: «انه لاتعطیل فی الفیض ولامعطل فی الوجود».

در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود، عین مادهٔ جسمانی است، بعد از استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه می شود و به تدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال می شود، نفس در اول مرحلهٔ وجود، چون ماده از برای معقولات است، به تدریج به واسطهٔ استکمال ذاتی وعبور از منازل مادی و طی مراحل تجرد برزخی، به مرتبهٔ عقل بالفعل می رسد و صورت عقلیه، مرتبهٔ فعلیت و کمال نفس می گردد.

برخی از نفوس مراتب عقل (مراحل طولی) را پیموده و بعد از رفع وسایط و حجُب نوری و استار امکانی، به مقام فنای فی اللّه و بقای به او و به مقام فنای عن الفنائین و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین می رسند. نیل به این درجات و مراحل، با اصول و قواعد شیخ سازگاری ندارد؛ نفوس کمّل از اولیا و انبیا بنا بر فلسفهٔ شیخ با نفوس آحاد از مردم در ابتدای وجود، در یک درجه و از لحاظ کمال ذاتی و جوهری، در یک مرتبه اند و فقط از جهتِ عوارض غریبه تمیُّز دارند؛ بنابراین قاعده اتصال به عقول و نیل به مقام فنای در قدسی معنا ندارد و صور و اعراض

وارد بر نفس، هرگز مقام جوهر نفس را تغییر نمی دهند و کوچکترین فعلیتی در جوهر وجود نفس، حاصل نمی شود و چون نفس در صمیم ذات به کمال جوهری نرسیده است، قادر به عروج معنوی نمی باشد و چون بر کمال آن افزوده نمی شود، به مقام فنای در قدسی نمی رسد و هرچه دارد، همان است که در اول وجود دارد، یک قدم به سوی بلاد تجرد آباد برنمی دارد.

حکمای محققین نهایت سیر استکمالی انسان کامل را تا مقام و مرتبهٔ عقل (برخی تا مقام عقل فعال و برخی تا مقام عقل اول) می دانند، چون اول تجلی حق عقل است؛ ولی عرفا نهایت استکمال انسان کامل را تا مقام احدیت دانسته وعقل اول را حسنه ای از حسنات حضرت ختمی می دانند.

شیخ الرئیس و اتباع او به واسطهٔ انکار تجرد خیال، در بقای نفوسِ بسیطه وساذج متحیرند؛ در مجالس سبعه به طور صریح قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است، در جای دیگر قائل به بقای آنها شده و گفته است: ملاك بقای آنها همان ادراك اولیات است که مرتبهٔ خیلی ضعیف از ادراك باشد. در نزد راسخ در فلسفه، نشآت آخرت نشأهٔ ادراکی و علمی است و نشأهٔ دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی باشد، اکثر نفوس حشرشان، حشر برزخی است و انسان ادراك عقلی پیدا نمی نماید، مگر آن که معانی کلیه را ادراك نماید وحشرش، حشر تام نخواهد شد مگر آن که مراوده با مجردات پیدا نماید. صرف ادراك امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدأ سعادت عقلی نمی شود، علاوه بر این نفوس جزئیهٔ اطفال، ادراك کلیات اولیه را هم واجد نمی باشند.

این بود کلام در بیان برخی از موارد اختلاف بین فلسفهٔ شیخ و حکمت متعالیهٔ صدرالحکماء ـ قدس اللّه روحهما.

شیخ چون تشکیک در حقیقت وجود را انکار نموده است و از اعتقاد به تباین در وجود تبعاتی در فلسفهٔ او وجود دارد، در بیان قسمتی از مباحث مهم ربوبی کوتاه آمده است، از جمله مسألهٔ اصل توحید و نحوهٔ وجود حق و نسبت او با مظاهر امکانیه و نحوهٔ تقومِ کثرات به حق اول. به کنهِ این مسألهٔ مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه به وجود مطلق و علت العلل باشد نرسیده است، لذا جایز ندانسته است که حقایق وجودی علوم تفصیلی

حق باشند و بعد از آن که حقایق امکانی، انفصال وجودی از حق دارند (کما اعترف به الشیخ الأعظم)، ممکن نیست علوم حق محسوب شوند و نیز از نحوهٔ انطوای کثرات در وحدت غافل مانده است و ملاك علم تفصیلی حق را صور مرتسمه و اعراض ذهنیه دانسته است ونیز ملاك علم حق به غیر را، ارتسام صور می داند وعلم حضوری را در این مقام منکر است؛ اصولاً شیخ به واسطهٔ انکار برخی از مسائل مهم فلسفی، احاطه و معیت قیومیهٔ حق را ـ کما هو حقها ـ تصویر نفرموده وبه طور مطلق از درك مسألهٔ مهم انطوای کثرات در واحد حقیقی و تجلی و تدلی وجودی واحد به صور متکثره ـ که پایه و اساسِ حل بسیاری از مشکلات فلسفی مربوط به علم حق در دو موطن (قبل و بعد از کثرت) و بودن نفس، عقل فعال نسبت به معقولات خود و نحوهٔ انطوای صور کثیره و معقولات مرسله در مقام احدیت نفس و نحوهٔ تجلی و ظهور نفس به صورت و صور معقوله که: العقل البسیط الإجمالی خلاق للصور ... است، عاجز است و نمی تواند تصور کند که وجودی واحد به وحدت اطلاقی، ممکن است منشأِ انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدرنماید (تجزی و تقدر عقلی) و به واسطهٔ سریان دادن حکم واحد عددی به واحد اطلاقی، اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد عاقل ومعقول را انکار نموده است. دخالت اجباری او در امور سیاسی و دولتی واشتغال او به علوم کثیره و گرفتاریهای زیاد که دامنگیر او بوده، او را از انغمار تام در حکمت الهی بازداشته است و فرصت تفکر را گاهی از او سلب نموده است، لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها و قد انسلخت من العلم، انما الحظه من وراء سخف ثخین مع شکری لله تعالی ...» یکی از شاگردان از او خواهش می کند که به نوشتن تصنیفی که در یکی از سفرها از بین رفته بود مبادرت ورزد، شیخ در جواب فرموده است:

«... ثم من هذا المعید ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنیا للآخرة وعن الفضول للفضل، فقد انشب القدر فیَّ مخالیب الغیر فما ادری کیف اتخلّص ولقد دفعت الی ...».

با همهٔ این حرفها، شیخ از موفقترین علمای اسلامی به شمار می رود و خدمات او به عالمِ علم نظیر ندارد. این مرد بزرگ در دوران کوتاهِ عمر خود، منشأِ برکات و انوار و مبدأ فیوضات بی سابقه ای قرار گرفت و در تاریخ علوم، مقامِ بی نظیری دارد و شاید احدی مقام او را در

علوم متعدد نداشته باشد. هیچ دانشمندی در عصر وی نتوانسته است مدعی شود که استاد شیخ بوده، وی در هر علمی در اندك مدتی استاد را عقب می گذاشته است و به صورت معلمِ استاد تجلی می نموده است. قیل فی حقه: «اول عقل ظهر فی تاریخ البشر».

فهرست آثار آخوند ملاصدرای شیرازی

آثار صحیح و قطعی آخوند به شرح زیر است:

۱. *أجوبة المسائل* (جواب مسائل بعض الخلان) جواب بر سؤال های یکی از تلامیذ یا یکی از دوستان آخوند است که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است[۱]، نسخه ای است به خط شخصی که نزدیک به عصر مؤلف نوشته است. رساله جواب چند مسألهٔ حکمی مهم است، در سؤال از علت غایی و تحقیق در مسألهٔ اختیار در مبدأ وجود و تحقیق در کیفیت بودن جوهر جنس برای انواع جوهری و اقامهٔ دلیل بر آن که عرضِ جنس اعلی نسبت به انواع عرض نیست، اقامهٔ دلیل بر اثبات هیولا وجوهریت آن و بیان وجوه فرق بین حیثیات و تقریر آن که چه حیثیتی مکثّر ذات موضوع است و غیر اینها از مسائل مهم حکمی.

۲. *رساله ـ در اتحاد عاقل و عقل و معقول ـ* که نسخهٔ خطی آن مدتی در دسترس این جانب بود و بنا بر نوشتهٔ علامهٔ معاصر، آقای حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی[۲] (قده) در

---

۱. سائل به احتمال قوی از تلامیذ آخوند است و قطعاً غیر از فیض و فیاض و تنکابنی است، ولی مردی محقق و صاحب نظر است در ردیف اساتید بزرگ و جای تأسف است که چنین دانشمندی به طور کلی ناشناخته مانده است و مسلماً ملا صدرا غیر از تلامیذ معروف خود، شاگردانی داشته است که ما آنها را نمی شناسیم و شاید یکی از آنها همین سائل(قده) است.
سائل از قرار معلوم کسی است که محضر آخوند را زیاد درك کرده است و خیلی آخوند صمیمانه با او رفتار می کند.

۲. مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ از دانشمندان بزرگ و جلیل القدر عصر ما بود که در تهران متولد شد و بعد از فرا گرفتن علوم مرسوم عصر، برای تکمیل تحصیل به نجف اشرف مسافرت نمود و مدتها به دروس اساتید بزرگ از جمله به درس علامه نامدار آخوند خراسانی(ره) حاضر شد و از افاضل این حوزه ها به شمار می رفت؛ روی صفا و پاکی نیت دست به کاری زد که از عهدهٔ هر کس ساخته نیست، از جمله تألیف کتاب نفیس «الذریعه».

«الذریعة الی تصانیف الشیعه» (۱ : ۸۱) به چاپ رسیده است؛ آخوند در این رساله بر طبق آنچه در اسفار نوشته است، اتحاد صورت معقوله را با جوهر عاقل اثبات می نماید. این رساله در دست طبع است و با حواشی این جانب منتشر می شود. این رساله خطی است و از آن دو نسخه حقیر دیده است که در آخر یکی از این نسخ به عنوان تعلیق «منه» به اتحاد «علم و عالِم و معلوم» در علم نفس به غیر ذات خود استدلال نموده است که نزد برخی ناتمام و نزد جمعی از اعلام تمام است. نگارنده در حواشی «المشاعر» مفصل در این باب بحث نموده است.

۳ . ***رساله در اتّصاف ماهیّت به وجود*** که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده است؛ در این رساله صدرالمتألّهین بر امام رازی و محقق دوانی و سیّد سند در جواب از اشکال قاعدهٔ فرعیّه «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اشکال کرده است و جواب آنها را در باب قاعدهٔ فرعیّه تمام ندانسته است. چون بنا بر قول تحقیق، وجود از عوارض تحلیلی ماهیّت است و ماهیت و وجود به وجود واحد موجودند و قاعدهٔ فرعیه در قضایایی که مفاد هلیّت مرکبه اند، جاری است نه درمفاد هلیت بسیطه.

آغاز: «الحمد لواهب الحیوة والعقل والصّلوة علی النّبی والأهل. اما بعد واعلم هداك اللّه انه قد اضطربت الأهواء واختلفت الآراء فی باب اتصاف الماهیّة بالوجود». وانجام: «الماهیة معنی کلی صادق علیه متحدة معه؛ موجود به؛ لابنفسها الا بمجرد الاعتبار».

۴ . ***جواب مسائل حکیم فاضل شمس الدین*** (معروف به ملاشمسا) محمدگیلانی تلمیذ میرداماد که در حاشیهٔ مبدأ و معاد چاپ شده است.

۵ . ***أجوبة المسائل النصیریّة*** پاسخ به پرسش محقّق طوسی «نصیرالملّة والدین» از شمس الدین عبدالمجید بن ـ عبدالحمیدبن ـ عیسی خسروشاهی است که وی از آن سؤال هاجواب نداده و صدرالمتألّهین پاسخ داده است. رجوع شود به حاشیهٔ مبدأ ومعاد (ط ق ۱۳۱۳ هـ . ق، ص ۳۷۲ ـ ۴۹۱) و شرح هدایه اثیریه (ط ۱۳۱۶ هـ . ق، ص ۳۸۳ ـ ۳۹۳) این جوابها را در اسفار و حاشیهٔ بر شفا و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است. جواب بعضی از این سؤالات بنا بر طریقهٔ خواجه و شیخ امکان پذیر نیست، لذا صدرالدین شیرازی(رض) به طریقهٔ خود از آن پرسشها، جواب داده است.

۶ . *أسرار الآیات وأنوار البیّنات* مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهد است، این کتاب را به روشِ فلسفی وعرفانی نوشته، مرحوم آخوند ملا علی نوری بر آن حاشیه نوشته است (چاپ سنگی : تهران ۱۳۱۹ هـ . ق) اوایل این کتاب مشتمل است بر تقریرمعانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب و چون در بیان حقایق مبدأ و معاد به کتاب الهی و سنّت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد می نماید و مبدأ مکاشفات او آیات الهیه است، به طور اجمالی ولی با بیانی عالی و رسا وجوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سِرّ جامعیتِ قرآن نسبت به جمیع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق درمراتب و مقامات توحید، به لسان اهل شهود و کشف، ثمّ معرفت صفات و اسما و اعیان الهیّه و مراتب و مقامات نهایاتِ وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء به حق و مراتب و مقامات انسان به حسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی اللّه با بهترین وجهی به دو لسان کشف و برهان تقریر شده است؛ از این کتاب احاطه و انغمار مؤلف به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقایقِ آشکار است.

۷ . *إکسیر العارفین فی معرفة طریق الحق والیقین*، در اول کتاب گوید : «این اثر را به ابواب و فصول تقسیم نمودم، این کتاب دارای چهار باب است. باب اول در کمیّت و قسمت علوم؛ باب ثانی در محل معرفت و حکمت و بیان آن که هویّت انسانی محل حکمت و معرفت است، لذا باقی است و فنا نمی پذیرد «وان الأرض لایاکل محل الإیمان» ؛ باب ثالث در معرفت بدایات انسان و باب رابع در شناسایی نهایتِ وجود او و بیان آن که حقیقت انسان غایت قصوای خلقت و به تاج «و لقد کرّمنا» مفتخر است». (این کتاب جزء رسائل آخوند ملا صدرا در سنهٔ ۱۳۰۲ هـ . ق در تهران چاپ سنگی شده است، ص۲۷۸ تا ۳۴۰).

۸ . *رساله درتشخص* که جزء *رسائل* (از ص۱۲۰ تا ص۱۳۲) آخوند در سنهٔ ۱۳۰۲ هـ . ق طبع شده و مشتمل است بر ۱۲ صفحه، آغاز : «الحمد لواهب العقل والحکمة والصلوة علی محمد وآله الأئمة». انجام : «واللّه ولی العصمة والتوفیق وبیده مقالید العلم والتحقیق» ، این رساله بسیار نفیس و مشحون از تحقیقات و تدقیقات ودر باب خود بی نظیر است.

۹ . *رسالهٔ تصور و تصدیق* که حاوی مباحث نافع و تحقیقات رشیقه است، در این رساله

به روش فلسفی و محقّقانه در انواع و اقسام علم بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح بر شمسیّه و شرح بر مطالع خرده گرفته است. این رساله در آخر «الجوهر النّضید» در شرح منطق تجرید تألیف علامهٔ حلّی (رض) به سال ۱۳۱۱ هـ. ق چاپ شده است.

۱۰. *تفسیر بر سُور قرآنیه*، این تفاسیر را ملا صدرا بر سورهٔ فاتحة الکتاب و قسمت زیادی از سورهٔ بقره و آیهٔ نور و سورهٔ یس وواقعه و حدید و جمعه و الم سجده و طارق و الأعلی و الزّلزال والضُّحی و الطلاق و چند آیهٔ دیگر نوشته است. در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت وطهارت گردیده و به ذکر تحقیقات کثیره ای از مبانی حکمیّه واصولِ عرفانیه دست زده است. این کتاب حاوی عمدهٔ مبانی و مسائل راجع به مبدأ و معاد و معارف حقّه است و آراء و افکار عرفانی آخوند بیشتر در این کتاب موجود است. عالی ترین مباحث مربوط به تفسیر که برخی از این مباحث را دراولِ تفسیر خود آورده اند، در خلال این کتاب موجود است و به خصوص تفسیر فاتحة الکتاب آخوند اثر بی نظیری است، قسمتی از این تفسیر را در شهر مقدس قم تألیف کرده، در اول تفسیر آیة الکرسی سورهٔ بقره گفته است: «فیقول المتشبّث بلطفه الجسیم محمد المشتهر بصدرالدین شیرازی مولداً والقمی مسکناً.»

آخوند ملا علی نوری بر قسمتهایی از این کتاب حاشیه های دقیق و لطیف نوشته که با کتاب در سنهٔ ۱۳۲۲ هـ. ق در تهران به چاپ سنگی رسیده است[1]؛ در معانی آیات به نحو مرسوم و معهود در بین اهل تفسیر به تفسیر بیضاوی اهمیت داده است. در احاطه به اقوال مفسران، انواع

---

۱. سورهٔ حمد و قسمتی از سورهٔ بقره (آیة الکرسی) و آیهٔ نور جداگانه در تهران به طبع رسیده است، مجموعهٔ تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمدکتابفروش شیرازی در سنهٔ ۱۳۲۲ هـ. ق به طبع رسانیده است. در آخر این کتاب تفسیر آیهٔ «وتری الجبال جامدة» الخ نیز چاپ شده است ولی آخوند در تفسیر این آیه متعرض طریقهٔ خود در حرکت جوهر نشده و بسیار محققانه این آیه تفسیر شده است، ولی چون به حرکت جوهر با تناسب آن با آیه اشاره نشده است، بعضی ها در انتساب آن به آخوند استبعاد نموده اند، با آن که در اسفار و سایر کتب خود آیهٔ مذکور را دلیل برحرکت جوهریه گرفته است، لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملا صدرا ندانسته اند.
ملا صدرا سکون زمین را قطعی نمی دانسته است، لذا یکی از وجوه تفسیر آیه را حمل بر حرکت زمین کرده است و آن را به قدمای از حکما نسبت داده است.

و اقسام تفسیر از تفاسیر ادبی و عرفانی و حکمی و مشارب مختلف در تفسیر کم نظیر است.

۱۱ . *اللمعات المشرقیّة فی المباحث المنطقیّة*، این کتاب در منطق بوده و با عنوانهای «لمعه» و به روش متأخران نوشته شده و رسالهٔ خوبی است. آغاز: «الحمد للّه الذی رفع سماء العقل الهادی الی اصول الرأی وفروع النقل وبعد فانّی مُهدٍ وهاد، ایاك من المنطق الی اصول منقِّحاً فصولها عن فضول.»

انجام: «ومن لم یجعل اللّه له نوراً فما له من نور ـ قد تمّ الکتاب المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیه لصدر الأفاضل». کاتب عامی این کتاب به اعتبار ذکر لفظِ «تنقیح» آن هم با اشتقاقِ «منقِّحاً» تنقیه نام نهاده است و برخی هم به همین اسم کتاب را معرفی نموده اند. در این که این اثر از ملاصدراست شکی وجود ندارد، زیرا به سلیقه و سبک و روشِ آخوند تحریر شده است.

۱۲ . *تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق*، در این کتاب صدرالمتألِّهین بین اتباع مشّاء و اشراق حکومت کرده است و در جمیع موارد مبانی خود را ذکر کرده است و در ضمن مشکلات حکمة الإشراق را حل نموده است. این تعلیقات را آخوند با کمال تحقیق و تدقیق و حفظ جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابی است که در حکومت بین حکمای مشّاء واشراق تألیف شده و حاکی از آن است که مؤلف در حکمت بحثی و فلسفهٔ ذوقی و در تصوف و عرفان، صاحب سعهٔ باع است و در جمیع این طرق از متخصص و متمحِّض در هر یک از آن فنون مسلّط تر است.

۱۳ . *تعلیقات بر الهیّات شفای ابن سینا*، این تعلیقه ناتمام است وتا مقالهٔ سادسه بیشتر نوشته نشده است؛ صدرالمتألّهین در این کتاب بیشتر به توضیح و تبیین کلماتِ شیخ الرئیس پرداخته و در تحقیق و توضیح مبانیِ شیخ، داد سخن داده است و گاهی به مبانی خود اشاره نموده و تفصیل را به کتب خود حواله داده است، مگر در باب وجود ذهنی که مفصّل در این تعلیقات در آن بحث نموده است. این کتاب بهترین حواشی بر شفا است که صد افسوس ناتمام مانده است.

آخوند مبانی شیخ را طوری تحقیق کرده و توضیح داده است که شخص وارد بعد از مراجعه به تعلیقاتِ آخوند، اشکالات متأخِّران را به شیخ وارد نمی بیند. این تعلیقات از شفا به مراتب متقن تر وتحقیقی تر است و از حیث اسلوب تحریر و روانی و جذابیِ عبارات و عدم تکرار

مطالب و حل اشکالات، از شفا بهتر است. عبارات شفا مضطرب و معقّد است و شیخ این کتاب را هنگام گرفتاری خود نوشته وگرنه کمتر کسی هم سنگ شیخ در تحریر مطالب است. متن اشارات و برخی از موارد کتاب طبیعیات و منطقیات شفا عالی است، به خصوص اشارات گاهی انسان را به وجد می آورد و نیز مقامات عارفان که حکایت از مقام عالیِ شیخ در عربی نویسی و تخصُّص او در ادبیات علمی و فصاحت کم نظیر وی می نماید.

۱۴. ***رساله در حدوث عالم*** که جزء رسائل در سال ۱۳۰۲ هـ. ق. در ۱۰۹ صفحه به چاپ سنگی رسیده است.

آخوند در این رساله از راه حرکت جوهری، حدوث عالم ماده را اثبات کرده است، این رساله مشتمل بر مباحث حرکت و قسمتی از مباحث کتاب جواهر و اعراض اسفار بوده؛ چون آخوند در کتاب جواهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانیِ عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان چون طالس ملطی و انکساغورس ملطی و آناکسیمنس ملطی و انباذقلس و فیثاغورث و سقراط و ارسلاوس و افلاطون و شیخ یونانی و ارسطو را دراین باب نقل کرده است. در این کتاب از حدوث جسمانی نفس هم سخن گفته وکلام مشهور را در این باب ناتمام دانسته است.

۱۵. ***رسالهٔ حشر یا طرح الکونین*** که در هشت فصل نوشته شده و برای همه موجودات، حتی مادیات و داثرات حشر قائل شده است و برای موجودات مادی، حقیقتی حی و تام الوجود و کلمه ای ربانی قائل است که مربوب خود را به کشش ربانی جذب می نماید و حشر موجود تحت تربیت این کلمه، حشری تبعی وغیر مستقل است. این رساله در حاشیهٔ مبدأ و معاد (ص۱۸۴ تا ص۲۳۱) در سنهٔ ۱۳۱۴ هـ. ق و در حاشیه یا آخر کتاب کشف الفوائد سنهٔ ۱۳۱۵هـ. ق و جزء رسائل (ص ۳۴۱ تا ۳۷۱) در سنهٔ ۱۳۰۲ هـ. ق به چاپ سنگی رسیده است. در این کتاب موجودات را به چند طبقه تقسیم و برای همهٔ طبقات، حشر مناسب با حال مراتب موجودات قائل شده است.

آغاز: «الحمدللّه رب الآخرة والأولی ومبدأ الوجود والمنتهی» انجام: «کتبه الفقیر الی اللّه محمد المدعو بصدرالدین الشیرازی عفی عنه».

۱۶ . *الحکمة العرشیّة*، این رساله تلخیص آرای او در مباحث مبدأ و معاد و مسائل مربوط به این دو است و از نفایس کتب مؤلف در فن معارف حقیقیه است؛ تفصیل مباحث علمیه را در این کتاب ارجاع به کتب مفصل خود کرده است. این کتاب را در دو مشرق تألیف کرده است: مشرق اوّل در علم به خدا و صفات و اسما و آیات او، مشرقِ دوم «اشراق ثانی» در معاد و رجوع خلایق به حق می باشد.

شیخ احمد احسائی به خواهش ملا مشهد شبستری شرحی بر آن نوشته و کلماتِ آخوند را به خیال خود، رد کرده است؛ ولی همهٔ اشکالات او ناشی از بی اطلاعی وی در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است. شیخ احمد مردی خیال باف ومنحرف و کج سلیقه و پرمدعا و آشوب طلب و ریاست مآب بود که در لباس زهد منغمر در دنیا بود. او آنچه در فن منقول صرف، بدون مداخله در معقولات آن هم به مشربی نزدیک به مسلک اخباری نوشته است، قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او به علوم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه درعقاید و معقولات نوشته، خالی از اعتبار و مملو از هفوات است. واقعاً دلخوش کردن به چند اصطلاح مهوّل نظیر معراج هورقلیایی و معاد هورقلیایی وشهر جابلقا و بلدجابرسا و ... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آن همه اختلافات گردیده و بالأخره منجر به پیدایش مشربی بی اساس شده و مبدأ ظهور شخص پرگو و مجنونی مانند سید کاظم رشتی شد و از دایرهٔ اوهام اتباع رشتی چه فسادهایی که عاید اجتماع و ملتِ ما نشد. آن همه قتلها و فسادها و هتک نوامیس دنبالهٔ همان خودخواهی ها و ادعاهای شیخ و اتباع او شد.

در عصری این جماعت ظهور کردند که ملت و دولتِ ما در بی خبری منغمر بودند و درست در همان زمان خارجیان به دنبال این قبیل سر و صداها می گشتند و وجود اقلیتهایی که مردم را به اسم قطب و شیخ و مرشد و رکن رابع و امثال اینها سرگرم نمایند، تا ایادی خویش را در قلب ملت ما قوی نشان داده و بنیان استعمار را راسخ کرده و مردم را دلخوش به خرافات نموده و بازیچهٔ ایادیِ شیّادانی به نام قطب و شیخ و مرشد گرداندند و تودهٔ عوام را تشویق به تعقیب خرافات و تبعیت از عقاید و آرای مضل کرده و غرق در انحطاط روحی و اختلاط های خانمان برانداز اجتماع نمایند. لذا بیداری ملت ها با ضعف و انحطاطِ این قبیل مسلکها ملازم

است. حکیم محقق ملااسماعیل اصفهانی از تمام ایرادهای شیخ احمد جواب داده است[۱]، شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیّه وحواشیِ أسرار الآیات (سنهٔ ۱۳۱۰ ق، به چاپ سنگی) موجود است؛ آخوند ملا اسماعیل شرح بر عرشیه را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط وتدرب ملا اسماعیل در حکمت متعالیه است.

این شرح بر خلاف تصور اغلب اشخاص، ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب نوشته شده است. شیخ احمد بر مشاعر نیز شرح نوشته است که ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا زین العابدین نوری در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده اند.

آخوند در این کتاب در مسألهٔ خلود و انقطاع عذاب، بر خلاف مسلک خود در اسفار و تفسیر قرآن سخن گفته است. در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به انقطاع عذاب از اهل آتش شده است ولی در این کتاب (ص۱۹۵) گوید: «قال فی الفصوص: واما اهل النار فمآلهم الی النعیم، اذ لا بُدَّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب (العقاب ـ خ ل) ان تکون برداً و سلاماً علی من فیها» واما انا والذی لاح لی بما انا مشتغل به من الریاضات العلمیّة والعملیّة ان دارالجحیم، لیست بدار النعیم وانما هی موضع الألم والمحن وفیها العذاب الدائم، لکن آلامها متفننة متجددة علی الإستمرار بلا انقطاع والجلود فیها متبدلة».

۱۷ . ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیَّة***، در چهار مجلّد سنه ۱۲۸۲ هـ. ق با حواشی مرحوم حکیم زمان حاج ملا هادی سبزواری در طهران به چاپ سنگی رسیده است؛ این کتاب به خط کلبعلی افشار قزوینی است که دارای خط نسخ کتابی بسیار عالی بوده است. بر اسفار حواشی زیادی نوشته اند از جمله: حواشی وتعلیقات مختصرِ مرحوم فقیه و حکیم

---

۱. شیخ احمد برای اشاعهٔ افکار خود چند سفر به ایران آمده است، درزمانی که حکیم سبزواری در اصفهان تحصیل می‌نمود، شیخ احمد وارد این شهر شد، آخوند نوری فضلای حوزهٔ خود را وادار نمود که به درس او حاضر شوند، به همین مناسبت حکیم سبزواری گفته است: علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد، ولی در زهد بی نظیر بود. در چند مجلس با ملا اسماعیل درب کوشکی نیز بحث نمود و منکوب شد. در قزوین نیز با آخوند ملا آقای قزوینی مناظره علمی مفصلی دارد و در یکی ازمجالس، سخت مجاب شد و برخی او را تکفیر نمودند و این تکفیر نیز بسیار اثر بدی از خود باقی گذاشت و یکی ازعلل فتن بعد، همین تکفیر بود و این تکفیر اشخاص در زمان اقتدار ملاها، بسیار ناخوش آیند و بدعاقبت از آب در می آمد.

ربانی و عالم نامدار، آقا محمد بیدآبادی [۱] و حواشی افضل المتأخّرین آخوند نوری و تعلیقات فیلسوف بزرگ ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی معروف به واحد العین [۲] وتعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبلة الأصفیاء آقا محمد رضا قمشه ای [۳] و تعلیقاتِ حکیم دانا آخوند

۱. آقا محمد بیدآبادی اصفهانی از اساتید بزرگ در علوم عقلیه و نقلیه بوده است. آخوند نوری و جمعی از اساتید فن شاگرد ایشانند، آقا محمد در عظمت و بزرگی و مناعت نفس و احاطه به علوم مورد اتفاق بزرگان است.

۲. ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحد العین و مشهور به درب کوشکی، از تلامیذ مرحوم آخوند نوری است و از محققان فن حکمت به شمار می رود و در عصر استاد بزرگ خود آخوند نوری، حوزه ای عالی داشت وکتب آخوند ملا صدرا را تدریس می نمود. ملا اسمعیل که یکی از بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلامی در چهار قرن اخیر است، دارای قلمی شیوا و تحریری روان و در حسن تقریر و بیان کم نظیر بوده، به مباحث فلسفی محیط و درحکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعد از طبقهٔ او از تلامیذ او بوده اند.

۳. عارف ربانی و فیلسوف الهی آقا محمد رضا قمشه ای متوفای سنهٔ ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود بود و درعلم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است، مردی با صفا و روشن ضمیر و اهل تقوا وورع بود؛ علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فرا گرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقا میرزا سید رضی مازندرانی (۱) است از اصفهان به تهران مسافرت کرده و در آن جا توقف نمود و در مدرسهٔ صدر، واقع در جلوخان مسجد شاه تهران به تدریس اسفار و مصباح الأنس و تمهید القواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزهٔ درسش مجمع اهل تحقیق و تدقیق بوده است؛ جمعی از فضلا در اثر تربیت او به مقامات عالیه از علم رسیده اند؛ معروفین تلامذهٔ او عبارتند از: آقا میرزا هاشم رشتی، آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی، آقامیرزا علی محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر معروف (حکیم صفا)، آقا میرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی و عده ای دیگر از اهل دانش و معرفت. آقا محمد رضا خوب شعر می گفته و «صهبا» تخلص می نمود. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی، بساط باده پرستی — اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی
زمین میکده را برتر از سپهر شمارم — چه حکمتست ندانم دراین بلندی و پستی

ونیز گوید:

در بی خبری ازتو صدمرحله من پیشم — تو بی خبر از غیری من بی خبر ازخویشم

(۱) آقا سید رضی در عرفان و تصوف از تلامیذ عارف متأله قدوهٔ ارباب توحید و تجرید وقرة عیون الموحدین، آقامیرزا عبدالجواد شیرازی است و این که حقیر به تبعیت از بعضی از ارباب تراجم آقا سید رضی را از تلامیذ ملا جعفر آباده ای دانسته و در موارد متعدد از آثار خود ذکر نموده، به کلی بی اساس است و از بن دندان به اشتباه بزرگ خود اعتراف می کنم.

ملا عبداللّه زنوزی فرزند بیرمقلی، خان بابازنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی افضل المحققین آقا علی مدرس زنوزی تبریزی[۱] و حواشی عارف نامدار آقا میرزا هاشم گیلانی[۲] و مرحوم

---

۱. اسفار مرحوم آقا علی مدرس (ط . تهران) که مشتمل برهمهٔ حواشی اوست و آنها را بخط خود نوشته، در کتابخانهٔ دانشمند بزرگوار، مرحوم آقا میرزا فضل اللّه خان آشتیانی (قده) مستشار سابق دیوان عالی تمیز بود؛ بعدها بر ما معلوم شد این اسفار در اختیار ورثهٔ آقاعلی است و تمام حواشی خود را که در طول زمان و قبل از طبع اسفار در حواشی اسفار خطی نوشته بود، به کنار صفحات اسفار چاپ تهران به خط خود منتقل نموده است. حواشی آقا علی بر مباحث مختلف اسفار به طور متفرقه و در حواشی سفرنفس مبسوط و مفصل است واز حیث دقت و متانت، هم سنگ اصل کتاب است، به انضمام دقایقی که آن مرحوم از خود داشته است و در مباحث مربوط به نشآت بعد ازموت، نکات دقیق وعالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال نفس مطالبی لطیف و دقیق به سلک تحریر آورده است. این حواشی بر حواشی حکیم سبزواری ترجیح دارد. آقا علی از سبزواری استاد بیشتر دیده است، حدود بیست سال درس خوانده، ولی سبزواری هم دارای هوش و ذکاء عجیب بوده و در مدت کمی در صف مقدم اساتید قرار گرفت.

۲. آقا میرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری، ازتلامیذ آقا محمدرضا قمشه ای و آقا علی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح الانس و فصوص الحکم و سایر کتب عرفانی، تخصص تام داشته است، در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح الأنس حاکی از تضلع تام و احاطهٔ کامل او به کلمات اهل عرفان است، خوش ذوق و با قریحه و محقّق بوده و حوزهٔ درسش مورد استفادهٔ اعاظم بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است. نظیر او در بین قدما و هنگام رواج عرفان نیز کم است.

آقا میرزا مهدی آشتیانی[۱] (قده) و مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی امیر کلاهی[۲]، آقا میرزا احمد آشتیانی[۳]، مرحوم آقا میرزا محمد علی شاه آبادی ـ عظم اللّه قدره ـ و مرحوم آقا میرزا زکی ترك و آقا میرزا محمود آشتیانی و آقا بزرگ مشهدی شهیدی (قده) و آقا سید محمد کاظم عصار تهرانی از تلامیذ آن مرحومند.

---

(۱) آقا میرزا مهدی آشتیانی(قده) یکی از اساتید متبحر عصر ما در فلسفه و عرفان بود که در فلسفهٔ مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و عرفان بحری موّاج و در علوم نقلیه از فقه و اصول و رجال و حدیث و به خصوص درتفسیر و احادیث مربوط به عقاید، اطلاعات کافی و وافی داشت؛ حقیر از محضر آن محروم به طور متفرقه زیاد استفاده نموده ام، ولی ایامی که ایشان تدریس می نمودند، نگارنده مبتدی بود و نمی توانست کما هو حقه از محضرشان استفادهٔ کافی نماید و اواخر عمر چون مبتلا به کسالت شدید بودند، قدرت تدریس نداشتند. به حقیر عنایت زیاد داشتند و مانند پدری مهربان و رؤوف مرا مورد الطاف خودشان قرار می دادند و تشویقم می فرمودند. آن مرحوم غرق درعلمیات بود وبی خبر از موجبات اقبال مردم عوام، شخصی با صفا و متدین و عاشق و شیفتهٔ اهل عصمت و طهارت بود.

(۲) مرحوم حاجی شیخ مهدی مازندرانی از تلامیذ اساتید تهران و درعلوم نقلی از شاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» وآقا سید محمد کاظم‌یزدی بودندونگارنده قسمتی‌از سطوح رسائل و مکاسب وقسمتی از شرح منظومه و

←

حکیم یگانه آخوند ملا آقای قزوینی[۱] (قده) که در اواخر عمر از نعمتِ باصره محروم شد.

مفصل تر از همهٔ حواشی، تعلیقات حکیم سبزواری است که غیراز مباحث جواهر و اعراض همه اسفار را حاشیه کرده است؛ بعد از حاشیهٔ محقق سبزواری، حاشیه آقا علی مدرس از سایر حواشی مفصل تر است، حواشی آقا علی از اول اسفار تا سفر نفس به طور متفرقه است و به سفر نفس مفصل حاشیه نوشته است، این حاشیه از همهٔ حواشی اسفار محققانه تر است و در استواری و متانت کمتر از اصل کتاب نیست.

کتاب اسفار که مشتمل بر چهار سفر است[۲] از مهمترین آثار ملا صدرا به شمار می رود،

---

۱. آخوند ملا آقای قزوینی ـ اعلی اللّه مقامه ـ از بزرگترین اساتید عصر خود و از تلامیذ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است، آقا علی حکیم آن مرحوم راجزء اساتیدخود شمرده است. اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده اند، حواشی آن مرحوم را بنده در حواشی اسفار خطی ملکیِ آقای حاج شیخ عباس تهرانی نزیل قم دیده ام.

۲. چون اهل سلوك و عرفان در سیر معارج یقینی چهار سفر دارند، صدرالمتألّهین نیز اسفار را بر طبق حرکات عرفا در انوار و آثار و سیر معنوی و عروج اندکاکی در چهار سفر قرار داده است؛ در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا، اختلاف است. سفر به اصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتی است معنوی که مبدأ آن عالم طبع و منتهای آن فنای فی اللّه و بقای به اوست. سفر اول از خلق به سوی حق است، سفر ثانی از حق به سوی حق است، ولی بالحق چون آخر این سفر، اول مقام ولایت است و وجود سالک در این سلوك وجود حقانی شده است. سفر ثالث از حق به خلق است ولی بالحق سالک در این سفر از حق به خلق رجوع می نماید ←

→ شوارق رانزدآن مرحوم قرائت نمودم؛ علاوه برمراتب علمی درزهد وورع و بی اعتنائی به شؤون دنیاوی کم نظیربودند.

(۳) آقای آقا میرزا احمد آشتیانی (رحمة اللّه علیه) فرزند مرحوم میرزای آشتیانی، مجتهد بزرگ عصر قاجار، یکی از اساتید بزرگ عصر ما در علوم نقلی و عقلی می باشند که علاوه بر تخصص در علوم نقلی و تبحر درعقلیات؛ فلسفه و عرفان و طب قدیم و فنون ریاضی و جامعیت بی نظیر، یکی از اوتاد اعصار در زهد و ورع و تقوی بودند و در بلندی طبع و علوهمت و نجابت و اصالت، تالی اهل عصمت به شمار می روند. حقیر مدتی از محضر آن حضرت استفاده نموده است و عنایتی خاص به حقیر داشتند، الحق مصداق واقعی قول معصومند که فرمود: عالم ربانی کسی است که درك محضر او انسان را متوجه مبدأ اعلی نماید. معظم له در سال ۱۳۰۰ هـ. ق متولد شده اند، فرزند بزرگ ایشان آقای آقا میرزا محمد باقر آشتیانی یکی از افاضل و دانشمندان نامدار این عصرند که علاوه بر استفاده از محضر والد ماجد خود، مدتها به درس آقا ضیاء الدین عراقی و آقا میرزا حسین نائینی حاضر شده اند و خود از اساتید بزرگ و مسلم این عصرند و از حیث روحیات و اخلاق به پدر ماجد خود، تأسّی نموده اند و از حسنات دوران به شمار می روند، «ادیمت ظلاله و حرسه اللّه تعالی عن العاهات».

مصنف در این کتاب در صدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان بر آمده و به نحو خاصی مشی نموده است. در نزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابی است که از زمانِ پیدایش فلسفه تاکنون نوشته شده وپر از تحقیقات و تدقیقات فلسفی بوده و مشتمل است براقوال و افکار جمیع متصدیان معرفت حقایق وبهترین مدرك است، برای شخصی که بخواهد تاریخ زنده و مستندی در فلسفه بنویسد.

گاهی در گوشه و کنار این کتاب، مؤلف به تفنن مطالب بسیار مهمی به صورتِ اشارت و رمز نوشته و معانی و حقایق نفیسه را به طور اجمال و اشاره بیان نموده است و هر کسی مرد فهم آن کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفار را مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته اند.

صدرالمتألّهین مطالب زیادی از قوم بدون ذکر مأخذ در این کتاب نوشته، ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده، مطالبی ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص به خود اوست؛ اهمیت صدرالمتألّهین در تحقیقات رشیقه ای است که اختصاص به خود او دارد.

این که درالسنه و افواه بعضی از عوام عصر، معروف شده است که صدرالمتألّهین مطالب و مبانی دیگران را به اسم خود ذکر کرده و این معنا را موجب قدح به ساحت قدس این حکیم عظیم دانسته اند، ناشی از وارد نبودن آنها به مبانی حکمیه است؛ لذا اعاظم و بزرگان فن با مشاهدهٔ این معنا، صدرالمتألّهین را در علوم الهیّه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته اند. کلمات اختصاصی صدرالحکماء به کلی ممتاز از تحقیقات دیگران است و متخصص در حکمت متعالیه، می تواند آراء و عقاید و افکار او را از آثار دیگران جدا نماید؛ نکتهٔ قابل توجه آن که سبک تحریر و نحوهٔ آثار خاص او خصوصیاتی دارد که به کلی از نوشته های دیگران ممتاز است.

→

و برای او «تمکین» بعد از «تلوین» و «صحو» بعد از «محو»، حاصل می شود. سفر رابع خلق به خلق است «بالحق»؛ کتاب اسفار به اعتبار مباحث امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول و به اعتبار مباحث الهیات به معنای اخص که در آن اثبات ذات حق و صفاتش می شود، کفیل سفر ثانی و به اعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی، کفیل سفر ثالث و به اعتبار مباحث نفس و معاد، کفیل سفر رابع است. برای بحث تفصیلی در این باب رجوع شود به شرح حقیر برکتاب توحید و نبوت و ولایت قیصری.

ملا صدرا بر اسفار مقدمهٔ نفیسی نوشته است که ازحیث اسلوب تحریر و فصاحت الفاظ وجودت معانی و در بر داشتن مطالب عالیه، موردتوجّه تمام اهل معرفت است؛ اسفار اوّلین بار به قطع بزرگ چاپ سنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحه، در سال ۱۲۸۲ هـ.ق در تهران، به خط کلبعلی افشار قزوینی به طبع رسیده است.

۱۸ . *رسالهٔ خلق الأعمال*، این رساله در آخر رسائل در سنهٔ ۱۳۰۲ هـ . ق و با کشف الفوائد علامهٔ حلی (رض) چاپ شده و مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خلقِ اعمال و افعال عبّاد است.

آخوند بعد از نقل کلمات علمای سنّت از اشاعره و معتزله، در مسألهٔ خلق اعمال و افعال عباد به طریقهٔ حقّهٔ اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ پرداخته است. همین مطالب را در الهیات اسفار و بعضی از کتب دیگر خود ذکر کرده است؛ نگارنده تاکنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را در مسألهٔ جبر و تفویض بدین مستدلّی و نفیسی، ندیده است. مسلک او در این مسأله، مرام و ممشای اهل اللّه و محقّقان از اهل توحید است.

۱۹ . *دیباچهٔ عرش التقدیس* که آن را ملا صدرا براثر نفیس استاد بزرگ خود، خاتم الحکماء والمجتهدین میر محمد باقر داماد نوشته است؛ نسخه ای از این اثر در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (ف ۲۲۹).

۲۰ . *دیوان شعر* که شاگرد عظیم الشأن او علامهٔ محقق، عارفِ نامدار فیض کاشانی اشعار استاد را جمع کرده است. نسخه ای از آن در کرمانشاه در کتابخانهٔ جناب آقای آقاضیاء موجود است، برخی ازاشعار آن مرحوم را دانشکدهٔ معقول و منقول تهران با رسالهٔ سه اصل به مناسبت چهارصدمین تولد ملاصدرا چاپ کرده است[1].

صدرالمتألّهین با آن همه مقامات عالیه در علم و عمل وداشتن ذوق سرشار، اشعارش ناموزون و بی حلاوت است و خیلی با تکلُّف شعر گفته است، به خصوص این اشعاری که

---

۱ . دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای دکتر سید حسین نصر، این اشعار را به انضمام رسالهٔ سه اصل با مقدمه ای زیبا و عالی به طبع رسانیده اند.

به طبع رسیده، بسیار سست به نظر می رسد، به عقیدهٔ من انتشار این اشعار موجب وهن مقام اوست، اگر شخصی در فنون علمی تبحر داشت و از نوابغ علم به شمار رفت، لازم نیست که شاعر هم باشد؛ اغلب دانشمندان عصر صفوی طبع شعر داشتند و من نمی دانم چه سرّی در این کار است که محقّقترین فقیه و اصولی و بزرگترین فیلسوف و عارف، آرزو داشته است که بتواند شعر بگوید. این حکایت از عظمت شعر و مطلوبیتِ ذاتی آن می نماید. و درعمر خود ندیدم کسی را که صاحب ذوق سلیم و روح مستقیم باشد و به شعر اظهار علاقه ننماید.

ملا صدرا در مطاوی تحقیقات خود در تفسیر اشعاری دارد که بعضی ازآن اشعار لطیف و زیباست.

۲۱ . *الرسالة القدسيّة فی اسرار النُّقطة الحسيّة «المشيرة الی اسرار الهويّة الغيبية»*.

از طرز تحریر این رساله معلوم می شود که از تصنیفات ملاصدرا نمی باشد، این کتاب در حاشیهٔ مبدأ و معاد چاپ سنگی قدیم (ص۱۵۳ تا ۱۸۳) در تهران چاپ شده است. حقیر این اثر را از آخوند ملاصدرا نمی داند.

۲۲ . *سریان نور وجود حق*، این رساله را بعضی از حکیم محقق و عارفِ کامل، ملامحسن فیض دانسته اند؛ ولی حق آن است که رساله از فیض نیست، چون فیض هیچ وقت قائل به اصالت ماهیت نبوده و این رساله به طریقهٔ ذوق التألُّه نوشته شده است و صدرالمتألّهین در این رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته است؛ معلوم می شود آخوند این رساله را در اوائل عمر خود که قائل به اصالت ماهیّت بوده، نوشته است؛ این اثر جزء رسائل (ص ۱۳۲ تا ۱۴۸) در تهران به چاپ رسیده است.

۲۳ . *رسالهٔ سه اصل* که به فارسی نوشته شده است، در واقع این رساله ای است در ردّ منکران حکمت و معارف عقلیه، ملاصدرا از آن جایی که در فشار عجیب واقع بوده اهل ظاهر و قشریُّون و منکران معارف الهیّه سخت او را تعقیب کرده بودند، به همین لحاظ نتوانست در شیراز توقف نماید، لذا در این رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده اند و یا با ستیزه کنندگان هم مذاق بوده اند، سخت تعقیب کرده است. در این کتاب در تحقیق مبدأ و معاد به طریقهٔ ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض ازاهل اوهام و منغمران در دنیا، پرداخته است و الحق از

عهده بر آمده است. این رساله را دانشگاه تهران چاپ کرده است[۱].

۲۴. *شرح اصول کافی*، از اول احادیث اصول کافی تا باب: «ان الائمّة ﷺ ولاة امراللّه» را شرح کرده است. از این شرح احاطهٔ او به فنون «رجال» و «درایه» و «حدیث» و احاطهٔ او به اقوال اهل حدیث معلوم می شود؛ این کتاب تحقیقی ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده است.

صدرالمتألّهین در این شرح به بیان وتحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون مربوط به مقامات ومراتب تجلیات و نحوهٔ ظهور و تجلی ائمه، در اعیان ثابته و مظاهر اسمائیه پرداخته و قسمت مهمی از عقاید حقهٔ اثنا عشریّه را مبرهن و مدلل کرده و معانی وحقایق لطیفه ای را از کلمات اهل عصمت ﷺ استنباط نموده است؛ از این کتاب ظاهر می شود که ملاصدرا نهایت تصلب را در عقاید شیعه داشته و مبانی عامه را در مسألهٔ ولایت و بسیاری از مسائل مربوط به نبوت ابطال کرده است. در مقدمهٔ این شرح مشایخ اجازه خود را در حدیث ذکر کرده است.

۲۵. *شرح الهدایة الأثیریة*، این کتاب نفیس شرحی است بر هدایهٔ اثیر الدین ابهری[۲] که آن را بر سبک فلسفهٔ مشّائین نوشته است وگاهی به طریقهٔ فلسفی خود در آن کتاب اشاره نموده، در معاد جسمانی و حرکت جوهریه وعلم باری و بعضی دیگر از مباحث عمیق فلسفی که از تحقیقات خود اومی باشد، سخن نگفته است. البته مبانی و طرز تفکر او در همین کتاب نیز گاهی به نحو صراحت و مفصل و گاهی موجز و گاهی به نحو اشاره و ایهام معلوم و

---

۱. صدر المتألّهین از اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده اند، در کتب خود شکوه دارد و در کثیری از موارد بثّ و شکوی نموده است و آنها را تابع اهواء نفسانیه می دانسته، ولی نسبت به مشایخ و بزرگان و مجتهدان با ورع، کمال احترام را قائل است. از مشایخ اجازه و اساتید خود با عظمت اسم می برد و نسبت به اعاظم از فقها و محدثان و بزرگان شیعه احترام فوق العاده قائل است، رجوع شود به مقدمهٔ اصول کافی چاپ سنگی تهران، ۱۲۸۲ق و مقدمهٔ این کتاب.

۲. غیر از دانشمندان مذکور، کثیری از افاضل هند بر این کتاب تعلیق و حاشیه نوشته اند. در زمان صفویه برخی از محصلین هندی در اصفهان فلسفه تحصیل نموده و بعد از مراجعت به اوطان خود، در مقام اشاعهٔ فلسفه بر آمده اند، در همان دوران فلسفهٔ استدلالی در هند رواج داشته است و حواشی مفصل و متعدد بر شرح هدایه حکایت از این معنی می نماید.

هویداست. این شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در تهران به چاپ سنگی رسیده است. کتاب هدایه را صدرالمتألّهین تدریس می کرده و بنا به خواهش اصحاب بحث خود، برآن شرحی نوشته است. این شرح محقّقانه و مورد استفادهٔ اهل تحقیق است.

۲۶. *الشواهد الربوبیّة فی المناهج السُّلوکیّة*، این کتاب ملخّص آرای صدر المتألّهین است و از حیث جامعیت و در بر داشتن مبانی و آرای فلسفی و تحقیقات رشیقه، بی نظیر می باشد. الشواهد الربوبیه مشتمل است بر خلاصهٔ افکار و آراء فلسفی و عرفانی ملاصدرا. در این کتاب با این وصف، مطالب زیادی را به طور اختصار بیان کرده است.

مرحوم حکیم سبزواری بر تمام این کتاب حاشیه نوشته و آخوند ملا علی نوری نیز بر قسمتهایی از این کتاب تعلیقه نوشته است؛ آقا علی حکیم و آقا محمد رضا قمشه ای نیز تعلیقاتی[1] بر این کتاب دارند، یکی از فضلای عصر قاجاریّه به اسم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی به خواهش شاهزاده محمد ولی میرزا، پسر فتحعلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس (۴ : ۴۷ ش ۴۰۴) موجود است.

نگارندهٔ این سطور شواهد را در سال ۱۳۸۶ هـ . ق با حواشی ومقدمه ای مبسوط در شرح حال مؤلف و بیان آراء و آثار او به انضمام سیر فلسفهٔ اسلامی درچهار قرن اخیر با ذکر اتباع

---

۱. تعلیقات آقا محمد رضا بر شواهد تحقیقی و نفیس است. آقا محمد رضا در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد و در عرفانیات بر ملا صدرا و اتباع او ترجیح دارد، سلسلهٔ اساتید آقامحمد رضا در ذوقیات به ملا صدرا منتهی نمی شود، استاد آقا محمد رضا، مرحوم آقا سید رضی لاریجانی نیز در عرفان تلمیذ آخوند نوری نیست، در حکمت متعالیه جزء تلامیذ آخوند است. آقا سید رضی در تصوف از تلامیذ عارف متألّه آقا میرزا عبدالجواد شیرازی است، آقا میرزا عبدالجواد نیز در عرفان از شاگردان آخوند نوری و آقا محمد بیدآبادی محسوب نمی شود. آقا محمد و آخوند نوری در عرفان همان قسمتهایی که در اسفار «فصول عرفانیه» و برخی از موارد دیگر کتب آخوند مثل تفسیر و اسرارالآیات و مفاتیح الغیب است، تقریر می نمودند؛ بر خلاف آقا میرزا هاشم گیلانی و آقا سید رضی و میرزا عبدالجوادکه درست مانند اتباع شیخ اکبر در عرفان راسخ و مقتدر بوده اند و از جهت احاطه بر مبانی فلسفی و تخصص تام در مشارب حکمی، از حکمت بحثی و فلسفهٔ ذوقی قدرت خاصی در تحریر عرفان دارند و این اعاظم به طور مسلم بر جامی واتراب و امثال او ترجیح دارند، ولی مجهول القدرند.

و تلامیذ ومناشران افکار فلسفی و عرفانی او و در آخر کتاب حواشی حکیم سبزواری جداگانه با شرح حال و افکار فیلسوف سبزواری جزء سلسلهٔ انتشارات دانشگاه مشهد به طبع رساند.

آخوند در شواهد بین مبانی حکمی بحثی و کشفی ذوقی و تحقیقات عرفانی جمع کرده است.

بعضی ها الشواهد الربوبیهٔ دیگری نیز از آخوند جزء آثار و در ردیف مؤلَّفاتِ او ذکر کرده اند که فهرست آرای فلسفی ملا صدراست، ولی چنین کتابی حقیر سراغ ندارد.

۲۷ . *القضاء والقدر* که مشتمل بر مسائل مختلفه در جبر وتفویض و کیفیت وجودعوالم غیبی و بیان نحوهٔ دخول شر در قضاء الهی می باشد، این کتاب نیز جزء رسائل آخوند بعد از رسالهٔ حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص۱۴۸ تا ۲۳۷) در تهران سنهٔ ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است.

۲۸ . *کسر الأصنام الجاهلیّة* در ذمّ صوفیه (جهال متصوفه، قلندران عاری از معرفت و حکمت و مدعیان کاذب که راهزنان دین و دنیای مردمند و به عقیدهٔ میرفندرسکی: این جماعت در نظام کل؛ از باب تطبیق بین نظام کل و نظام جزء به منزلهٔ موی ظهارند) که در یک مقدمه و چهار مقاله و یک خاتمه است. این گفتار را آخوند ملا صدرا بر رد جماعت عوام صوفیه که در عصر او می زیسته اند، نوشته و فضایح آنها را آشکار کرده است. این کتاب درتهران با مقدمه و تصحیح دانشمند معاصر، آقای محمد تقی دانش پژوه به مناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف با طرزی عالی منتشر شده است.

۲۹ . *لمیّة اختصاص المنطقة بموضع معیّن من الفلک*، نسخه ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است.

۳۰ . *المبدأ والمعاد*، این کتاب مشتمل بر الهیات به معنی اخص، مباحثِ توحید و صفات کمالی و ... و طبیعیات؛ کیفیت پیدایش جسمانیات از مبادی عالیه و تکوین مادیات توسط حقایق ملکوتی و ظهور نفس ناطقه و مقامات و نهایات آن و مباحث نبوات و منامات است. در اول کتاب اشارهٔ اجمالیه به مباحث وجود شده است، سبک کتاب به روش اسفار است، ولی در علم باری متعرض طریقهٔ خود نشده و طریقهٔ شیخ الإشراق را بر سایر طرق در علم باری

ترجیح داده است و در اسفار علم تفصیلی در ذات حق را قبل از اشیا، ثابت کرده و به وجوه متعددطریقهٔ شیخ الإشراق را رد کرده است. بر این کتاب آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و حاج ملاهادی سبزواری حاشیه نوشته اند. یکی از افاضل اواخر صفویه این کتاب را تلخیص نموده است.

نسخه ای از مبدأ و معاد آخوند ملا صدرا به خط مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی، در کتاب خانهٔ استاد علامه آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی[1] روحی فداه که از اساتید ومدرسین بزرگ حوزهٔ علمیهٔ قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده، موجود است.

حقیر نسخه ای عکسی از این کتاب تهیه نموده و با مقابلهٔ چند نسخهٔ قدیمی دیگر شروع به طبع این کتاب نموده که جزو سلسله انتشارات انجمن فلسفه ایران در دسترس اهلِ معرفت قرار گرفت.

آخوند ملا عبدالرزاق کتاب مزبور را در خدمت استاد خود قراءت کرده و همهٔ کتاب را با نسخهٔ اصل (نسخهٔ آخوند) مقابله نموده و در حواشی کتاب، خط و مهر مبارك صدرالمتألّهین (رب اشرح لی صدری) که زینت بخش کتاب و موجبِ نورانیت چشم و دل است، دیده می شود. این کتاب قبلاً در سنهٔ ۱۳۱۴ هـ. ق در تهران به چاپ سنگی رسیده و در آخرهمین کتاب، طهارة الأعراق حکیم محقّق ابن مسکویه و در حواشی چند رسالهٔ فلسفی و عرفانی واخلاقی به طبع رسیده است.

۳۱. *المشاعر*، این کتاب مشتمل است بر مباحث وجود واثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدأ و صفات کمالیه او، از علم، قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم. صدرالمتألّهین در این کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به برهان تضایف تمسُّک جسته است. تاریخ افاضهٔ برهان قویم تضایف از ملکوت وجود بر قلب منور مؤلف در حاشیه

---

۱. آقای طباطبائی صاحب تفسیر المیزان که از تفاسیر مهم به شمار می رود، از اعلام و بزرگان این عصرند و در احاطه به علوم متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و درترویج معارف اسلامی و احیای کلمهٔ توحید، ساعی و کوشا می باشند. وجود معظم له مصدر برکات و منبع افاضات و انوار است.

نوشته شده است. کتاب مزبور با سلیقهٔ تام و جودتِ تمام نوشته شده و بهترین کتابی است که در مباحث راجع به وجود تألیف گردیده است.

بر این کتاب حکیم دانا، آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی، شاگرد آخوند نوری شرحی به نام وکیل الدوله نوشته است که با کتاب در سنهٔ ۱۳۱۵ ق به چاپ سنگی رسیده است.

حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لنگرودی، شاگرد دیگر حکیم یگانه آخوند نوری به اسم مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف، نیز بر مشاعر شرحی نوشته که دو نسخه از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة، استاد معظم دانشگاه و نسخه ای در کتابخانهٔ آستان قدس (۴ : ۱۹۲ ش ۸۴۶ ـ ف ۲۸۲)[۱] موجود است.

آخوند ملا علی نوری و مولی زین العابدین بن محمد جواد نوری و میرزای جلوه بر این کتاب نیز حاشیه و شرح نوشته اند.

بدیع الملک میرزا عمادالدوله دولتشاهی این کتاب را درس می گفته و بر آن شرحی نوشته است به نام عمادالحکمة (مجلس ۲ : ۴۹ ش ۱۰۰).

حقیر کتاب مشاعر را با شرحِ لنگرودی و حواشی مفصل فارسی به انضمام مقدمه ای مبسوط در تاریخ فلسفهٔ اسلامی در چهار قرن اخیر، در سال ۱۳۴۲ هـ . ش در مشهد به طبع رسانیده است. حضرت استاد فاضل کامل آقای همایی مقدمه ای بر این کتاب مرقوم فرموده اند که در باب خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای پروفسور هانری کُربن، کتاب را با ترجمه فارسی عمادالدوله به انضمام حواشی و شرح و تعلیقات به زبان فرانسه چاپ و منتشر نموده اند. به وسیلهٔ این مستشرق عالیقدر بوده که فلسفهٔ ملا صدرا در دنیای غرب منتشر شد.

۳۲ . *متشابهات القرآن* در شش فصل است و صدرالمحققین در این کتاب به روش مخصوص خود در این مسأله گفتگو کرده است.

این رساله که مشتمل است بر عالی ترین تحقیقات در باب متشابهات از قرآن و حدیث

---

۱ . نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه حاج ملا محمد جعفر، صدر کتاب را به قول خودش مزیّن به نام حاج میرزا آقاسی نموده است، ولی در نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس، اسمی از او برده نشده است؛ نگارنده بر متن شرح مشاعر مزبور مقدمه و تعلیقاتی مبسوط و مفصل به فارسی نوشته که به طبع رسیده است.

با حواشی و مقدمهٔ نگارندهٔ این فهرست در دسترس اهل معرفت قرار گرفته است.

۳۳ . *المزاج*، صدرالمتألّهین در این مسأله رأی خاصی دارد که در مباحث جواهرو اعراض اسفار و بعضی دیگر از کتب خود، از آن بحث نموده است (طوس ۴ : ۱۴۳).

۳۴ . *المظاهر الإلهیّة فی اسرار العلوم الکمالیّه*، صدرالدین شیرازی[۱] این کتاب را به منظور بیان قسمت مهمی از علوم حقیقی و معارف الهی، تصنیف کرده و آن را مشتمل بر ۶ مقصد قرار داده است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر به منزلهٔ فروع ولواحق است.

مقصد اول: در بیان معرفت حق اول و صفات و اسمای الهی و مسائل مربوط به آن می باشد.

مقصد دوم: در بیان شناسایی صراط مستقیم و درجات صعود و کیفیت ارتقای به سوی حق و بیان کیفیت سلوك و عروج به سوی مبدأ است.

مقصد سوم: در بیان معرفت معاد و نحوهٔ رجوع به حق و شرح احوال سُلّاك و مسافران به جانب مبدأ وجود می باشد.

مقصد چهارم: در بیان شناسایی انبیاء و اولیاء و برگزیدگان از جانب حق است.

مقصد پنجم: در بیان اقوال اهل انکار و کشف فضایح اهل کفر و نفاق می باشد.

مقصد ششم: در بیان کیفیت تعلیم عمارت منازل و مراحل و نحوهٔ تهیهٔ زاد و راحله و توشه برای سفر آخرت است که از آن تعبیر به علم اخلاق می شود، نسخه ای خطی از این رساله در کتابخانهٔ آستان قدس جزء کتب مرحوم آیة اللّه العظمی آقای سید ابوالحسن اصفهانی ـ قدس اللّه روحه ـ م ۱۳۲۴ هـ . ش موجود است.

این نسخهٔ در سنهٔ ۱۳۱۴ق در حاشیهٔ مبدأ و معاد و در شوال المکرم ۱۳۸۰ هـ . ق در مشهد با مقدمه و تعلیقهٔ نگارنده به منظور چهارصدمین سال تولد صدرالمتألّهین جزء انتشارات

---

۱ . نگارنده این رساله را به تشویق استاد علامه، مرحوم دکتر علی اکبر فیاض به مناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف و با مقدمهٔ معظم له با حواشی و مقدمه به هزینه دانشگاه مشهد چاپ و منتشر نمود. این رساله اولّین اثری است از ملاصدرا که نگارنده منتشر نمود.

دانشگاه مشهد چاپ شده است. راقم این سطور بر این رساله شرح مبسوط فارسی نگاشته است و منتظر فرصت است که آن را طبع و منتشر نماید.

۳۵ . *المسائل القدسیّة*، یکی از آثار نفیس ولی ناتمام و ناقصِ آخوند ملا صدرا است. ما به این رساله که اگر به اتمام می رسید، بهترین اثر مؤلف محسوب می شد، بعد از تفحص زیاد دسترسی پیدا نمودیم که در مجموعه رسائل فلسفی ملا صدرا به طبع رسید.

۳۶ . *رساله در معاد جسمانی*، یک نسخه ازاین رساله در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است (۴ : ۲۰۱ در دنبال نسخهٔ شفای ش ۸۷۶، گویا همان که در ف ۳۲۲ آمده است)، مطالب آن بدون کم و زیاد مقدماتی است که در شواهد و اسفار و مبدأ و معاد جهت اثبات معاد جسمانی بیان کرده است. بعضی گمان کرده اند این همان رسالهٔ حشر ملاصدراست که مطالب آن در اکثر آثار مؤلف آمده است. نگارنده این رساله را همراه با شرح مفصل به چاپ رسانده است.

۳۷ . *مفاتیح الغیب*، این کتاب با شرح اصول کافی او در تهران به چاپ سنگی رسیده است. مفاتیح را صدرالمتألّهین در موقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم نموده بوده، نوشته است؛ لذا مفاتیح الغیب مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته و این کتاب را اهل فن بر بسیاری از کتب دیگر صدرالدین ترجیح می دهند. بیشتر مسائل مربوط به معارف مبدأ و معاد در این رساله مندرج است. مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حواشی و تعلیقات نوشته است که در هامش کتاب با نشانی «یاهادی المضلّین» طبع شده است، «یا هادی المضلّین» صورت خاتم اوست.

۳۸ . *نامهٔ صدرالدین شیرازی* (ریو ۳/ ۴۱۷ ذیل)

۳۹ . *نامهٔ صدرالمتألّهین به استاد خود سید محقق داماد*، در این نامه اول از استاد خود اجازه می خواهد که در سفر قم (یا کاشان) ملتزم رکاب باشد، چند مسأله ازاستاد خود سؤال می نماید و در این سؤال اصالت ماهیت را ابطال کرده است، این نامه ناقص است (طوس ۴ : ۱۰۹ جزء نسخه ش ۵۹۰).

۴۰ . *نامه به میرداماد*، حقیر این نامه را در آخر شرح حال و آراء و آثار او منتشر نموده است. نامه ای دیگر از ملا صدرا به میرداماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش پژوه در راهنمای کتاب چند سال قبل چاپ شده است. قلم فارسی مؤلف مثل تحریر عربی او روان و جذاب

و منشیانه است و نهایت تسلط را در تحریر مطالب علمی به فارسی داشته است. در هر دو نامه استاد خود را نزدیک به حد پرستش تعریف نموده است، ازاین نامه ها معلوم می شود که نزد استاد، دارای مقامات رفیعه بوده است. آخوند از بی اقبالیِ مردم به علوم و معارف و نیز از انحطاط مزاج و هجوم ضعف ناشی از پیری و ابتلای به غربت و عدم تجانس او با ابنای زمان بسیار نالیده و بثُّ و شکوی کرده است.

۴۱ . *الواردات القلبیّة*، این کتاب نیز حاوی مطالبِ بسیار سودمندی است و با کمال اتقان و استحکام نوشته شده است و جزء کتاب رسائل (ص۲۳۸ تا ص۲۷۸) در سال ۱۳۰۲ در تهران به چاپ سنگی رسیده است. در این رساله از علمای ستایشگر و متملّق که از حکام جور و استبدادِ زمان طرفداری می کرده اند، مذمت کرده است.

و چون مرسوم بوده است که بعضی از علمای آن زمان از دولت وقت مستمری می گرفتند و بین اتباع و انصار و اهل درس و بحث خود قسمت می کردند، البته معلوم است گرفتن این قبیل از پولها مقدماتی لازم دارد که نوعاً توأم باکارهای سبک و خودفروشی و التزام به حقارت و کوچکی و وقوع در شرك خفی و احترام به اشخاص فقط به جهت مال و ثروت و ارتکاب خلاف شرع و انجام کارهای مستهجن می باشد. (اشخاصی که این قبیل از کارها را انجام می دهند، چه بسا مدعی قصد قربت به حق می شوند و در عین اعانت به ظلم وستم، خود را مصیب قلمداد می نمایند و به تدریج امر بر آنها مشتبه شده و نعوذ باللّه محامل صحیحی هم پیش خود درست می کنند) آخوند گفته است: «والعجب انه مع البلاء كله والداء جلّه تمنى نفسه العثور وتدليه بحبل الغرور ان فيما يفعله مريد وجه اللّه ومذيع شرع رسول اللّه وناشر علم دين اللّه والقايم بكفاية طلاب العلم من عباداللّه، ولولم يكن ضحكة للشيطان وسخرة لأعوان السلطان؛ لعلم بأدنى تأمل ان فساد الزمان لاسبب له الا كثرة امثال اولئك الفقهاء المحدثين فى هذه الأوان، الّذين ياكلون ما يجدون من الحلال والحرام ويفسدون عقايد العوام باستجرائهم على المعاصى اقتداءً بهم واقتفاءً لآثارهم، فنعوذ باللّه من الغرور والعمى بانّه الداء الّذى ليس له دواء».

۴۲ . *القواعد الملكوتيّة*، در پاره ای از کتب تراجم این کتاب جزء آثار آخوند ذکر شده است، ولی مسلّماً این اثرهمان المسائل القدسية فى القواعد الملكوتيّة است.

کتبی که ذکر شد غیر از رسالهٔ سرّ النقطة و کتاب «شواهد» دیگر غیر از الشواهد ربوبیّه، مسلماً از تصنیفات آخوند می باشد؛ ولی پاره ای از کتب و رسائل دیگری را غیر اهل فن بدون تفحص و دقت و پرسش از اهل فن از آثار صدرالمتألّهین شمرده اند.

۱ . ***اثبات الواجب*** که نگارنده رساله ای در این باب دیده است که به ملاصدرا نسبت داده اند و بعد از تفحّص و رجوع به مطالب رساله معلوم شد که حتماً از میرصدر دشتکی است و نسخه هایی از آن در کتابخانهٔ آستان قدس و سایر کتابخانه ها موجود است که مطالب آن با طریقه و ممشای ملاصدرا سازش ندارد.

۲ . ***حواشی بر شرح تجرید*** که به واسطهٔ اشتراك اسمی بین صدرالمتألّهین و صدرالدین دشتکی به ملا صدرا نسبت داده شده است، از نحوهٔ تقریر مطالب و مبانی پُر واضح است که از ملاصدرا نمی باشد.

۳ . ***حواشی بر شرح لمعه*** که از آقا میرزا ابراهیم[1] پسر صدرالمتألّهین است.

۴ . ***شبهة الجذر الأصم*** که ارباب تراجم آن را از تصنیفات صدرالدین دشتکی شمرده اند و نسخه ای از آن در دست است که چند سال قبل از ظهور ملا صدرا نوشته شده است.

۵ . ***حاشیه بر رواشح سماویّه میرداماد*** این کتاب محتمل است از ملاصدرا باشد؛ چون صدرالمتألّهین در علم رجال و حدیث مهارت داشته است. رساله های دیگرهم مانند «المباحث الاعتقادیه» و «الکفر والإیمان» و «القواعد الملکوتیّه» که همان «المسائل القدسیة فی القواعد الملکوتیه» است و آن را به دو اسم بعضی از اربابِ تراجم آخوند در صورت فهرست آثار او ذکر کرده اند. رموز القرآن و حاشیهٔ انوار التنزیل و تجرید مقالات ارسطو و رساله در امامت، بحث المغالطات و بدء وجود الإنسان و چند رسالهٔ دیگر که بیشتر آن رسائل قطعاً

---

۱ . آقا میرزا ابراهیم فرزند آخوند مذاق کلامی داشته و بر تجرید و حواشی آن حواشی و تعلیقات نوشته است، فرزند کوچک آخوند دارای استعداد و ذوق کامل فلسفی و عرفانی بود که در اوائل جوانی چهره به نقاب تراب پنهان نمود.

چون میرزا ابراهیم به سبک اهل کلام مشی نموده است، برخی از یاوه گویان و منغمران در اوهام در مقام تعریض بر ملا صدرا او را مصداق «یخرج الحی من المیت» معرفی کرده اند، «هرکسی بر طینت خود می تند».

از ملاصدرا نیست.

آخوند رساله ای در سریان عشق در جمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به صورت) تألیف نموده است که نگارندهٔ این سطور آن را ندیده است. در کتاب «الشواهد الربوبیة» چاپ دانشگاه مشهد که با مقدمهٔ مفصل حقیر در سال ۱۳۸۶ هـ. ق منتشر شده است (ص۷۸) گوید: «ومن هاهنا یعلم وجه صحّة ماذهب الیه القدماء من اثبات الشوق للهیولی الی صورتها وان استبعده الشیخ فی الشفاء غایة الاستبعاد... ثم اثبت العشق لها فی رسالة و نحن قد اوردنا کلاماً مبسوطاً فی دفع ما ذکره (فی الأسفار) و عملنا فی بیانه رسالة منفردة».

این رساله به منظور توزیع در جشن چهارصدمین سال تولد مصنف علامه بنا به پیشنهاد جناب مستطاب آقای دکتر حسن شهیدی معاون و استاد دانشگاه مشهد وتصویب حضرت مستطاب آقای دکتر حسین سامی راد استاد دانشگاه تهران و رئیس دانشگاه مشهد ـ که تأسیس و ایجاد دانشگاه مشهد و ترقی و توسعهٔ شایان آن راحقاً بایستی مرهون مجاهدت و کوشش ایشان دانست ـ با نسخهٔ صحیح مقابله شده و باتصحیح کامل و بیان مشکلات جهت تجلیل از مقام شامخ مصنف آن در دسترس دوستداران علم و فضیلت قرار می گیرد. از راهنمائیهایی که استاد علامه جامع معقول و منقول آقای دکتر علی اکبر فیاض ـ مد ظله ـ رئیس دانشکده ادبیات و معقول و منقول مشهد و استاد دانشگاه تهران در تهیه و تنظیم وترتیب این کتاب نسبت به نگارنده نموده اند، کمال تشکر را دارم و توفیقات معظم له را از خدای بزرگ خواستارم.

مشهد

۲۸ شهر شوال المکرم ۱۳۸۰

جلال الدین الموسوی «الآشتیانی»

۲. متشابهات القرآن

این رساله یکی از آثار نفیس آخوند ملاصدراست که در چند مورد از آثار خود، در این مسأله بحث کرده است، از جمله کتاب مفاتیح الغیب و تفسیر کبیر خود در تفسیر آیةالکرسی.

ملاصدرا در مسألهٔ متشابهات از کتاب و سنت و به طور مطلق در کتاب تفسیر خود، در موارد متفرق مسائلی را که به تفسیر ارتباط دارد، مفصل موردبحث قرار نداده است، ازجمله تعریف تفسیر و بیان وجوه فرق تفصیلی بین تفسیر و تأویل و بیان معنای حدیث شریف وارد از طرق عامه وخاصه «انّ للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهراً وللظهر، ظهر»[1].

از طرق عامه واردشده است: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً وحداً ومطلعاً» وفي رواية «... لبطنه بطناً

---

۱. روی العیاشی باسناده عن جابر قال: سالت اباجعفر عليه السلام عن شیء من تفسیر القرآن ... فاجابنی ثم سالت فاجابنی بجواب آخر ... فقال لیس شیء ابعد من عقول الرجال من تفسیرالقرآن وعن الصادق عليه السلام ظهرالقرآن، الذین نزل فیهم وبطنه الذین عملوا بمثل اعمالهم ...

عیاشی به اسناد خود از امام صادق عليه السلام نقل کرده است (عن ابن صدقة قال سالت اباعبدالله عليه السلام عن الناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه ... قال: الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد کان یعمل به، ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه علی جاهله (معلوم می شود عالم به جهات مختلف قرآن، مراد از متشابه را درک می کند و چه بسا متشابهات از آیات نزد او، محکمات از آیات محسوب شود) و ورد: المحکم مایعمل به والمتشابه الذی یشبه بعضه بعضاً ...»؛ باز از وجه فرق بین (قرآن) و (فرقان) سؤال شده که امام جواب فرموده است.

الی سبعة ابطن» وفي رواية «... الی سبعين ابطن»[۱].

در معنای متشابه که در قرآن آیات منقسم به محکم و متشابه شده است، از طرق خاصه و عامه روایاتی نقل شده است و نیز در این که مراد از متشابه چیست مباحثی در کتب تفسیر در این زمینه مطرح شده است و نیز در این که کدام دسته از آیات قرآنیه، جزء متشابهات محسوب می شود و تکلیف در عمل به متشابهات چیست، بین محققان اختلاف است.

ما در این جا اول می پردازیم به معنای تفسیر و فرق آن با تأویل و بیانِ حقیقت تأویل، بعد مختصر پیرامون محکمات و متشابهات بحث می نماییم.

بیانِ وجوه فرق بین تفسیر و تاویل

برخی از مردمِ غیر وارد به اهمیت تفسیر، گمان کرده اند که علم تفسیر بعد از فراگرفتنِ بعضی از اصول و قواعد، سهل ترین علوم است[۲]؛ ولی حقیقت غیر از این است. ما نخست می پردازیم به تعاریفی که راجع به علم تفسیر شده است و بعد وارد در معنای تفسیر و تأویل می شویم. فنقول بعون اللّه تعالی والإستمداد من ملكوته الأعلی.

قبل از شروع بحث باید به این نکته توجه نمود و انصاف داد که قرآن از آن جایی که کلام حق تعالی است (عز شأنه العزیز) و بین کلام و متکلم کمال سنخیت وجودی موجود است، کسی حق دارد در این بحر بی پایان شناور شود و به تفسیر کلام حق پردازد که دارای روحی پاك و قلبی صاف و مبرّا از کدورات معاصی و دور از مشتهیات نفسانی و آراسته به زیور تقوی باشد که «اتقوا اللّه یعلمکم اللّه»، تا آن که نتیجةً بین مفسر یا مؤول و متکلم به کلماتِ تامات قرآنیه مناسبت

---

۱. برخی از محققان از علمای اصول فقه، در مسأله جواز وعدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، بطون قرآنیه را به برخی از لوازم معنای لفظ حمل نموده اند؛ برخی از علمای سنت وجمعی از دانشمندان امامیه ـ کثّرهم اللّه تعالی ـ بر طبق برخی از روایات به معانی دیگر حمل کرده اند.

۲. چند قرن است که در حوزه های علمی تشیع تفسیر قرآن (کتابی که مأخذ علوم اسلامی است) بکلی متروك است وگاهی در گوشه وکنار، جسته جسته ایام تعطیلی مباحثه تفسیر دیده شده است، ولی برای آن اصالت قائل نبوده اند و یا آن که عملاً این طور بوده است وبالأخره آن را جزء دروس فرعی تلقی نموده اند.

و سنخیت تحقق یابد و با روحیات و معنویات مستجن در عوالم ملکوتی آشنا شود و به رموز قرآنیه به اندازهٔ انس او با حق و آشنایی او به وجههٔ کلمات تامات الهیه وحروف عالیات و کلمات شامخات و به رموز کلمات الهیه واقف گردد و روی همین مراتب و درجات ادراك وشدت و ضعف همین آشنایی و انس و استحضار است که مراتب فهم و وجدان متصدیان معرفت حقایق، متعدد و مختلف و قابل شدت و ضعف است[1].

از این جا هویدا وظاهر می شود سر وجوب رجوع به اهل عصمت و طهارت[2] در فهم حقایق قرآنی و لزوم وجود ولی مطلق در هر عصر و زمانی و مراد از عترت در کلام نبوی و روایات وارد از طرق عامه و خاصه، و احادیث معروف به ثقلین «انی تارك فیکم الثقلین، کتاب الله وعترتی» اهل بیت وعترت است که در کلامِ معجز نظام نبوی به اهل عصمت (عترتی اهل بیتی) تعبیر شده است.

***

مفسِّران بر طبق مذاق ومشرب خود، تعاریفی برای علم تفسیر ذکر نموده اند. برخی گفته اند:

«التفسیر علم یبحث فیه عن معانی کلام الله، من ناسخها ومنسوخها وصریحها ومؤولها ومحکمها و متشابهها ...» و برخی در مقام تعریف این علم گفته اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن

---

۱. در مباحث این رساله ومقدمهٔ آن تحقیق شده است که قرآن به اعتبار آن که کلام الهی نازل از سماء اطلاق وجود است، دارای مراتبی است که از جهتی به حسب تعدد مراتب علم ومعلوم، مرتبهٔ اعلای آن تعین اول است که از آن به «مابعد مطلع» تعبیر نموده اند ومرتبهٔ اسفل ونازل آن همین صور ونقوش موجود است.
فهم همین صور ونقوش (کلمات تدوینی) در نهایت غموض است، آنچه که ما اهل ظاهر (ساکنان در عالم ظلمت ومحفوف به تبعات ولوازم مقام نفس) از قرآن درك می کنیم، همین معانی ظاهر ونصوص مربوط به اخلاقیات واحکام فقهی وبرخی از مسائل مربوط به ذات وصفات وافعال الهیه است.
تعاریفی که برای تفسیر نموده اند، مبیّن آن چیزی است که در این جا ذکر نموده ایم ونیز بیان خواهیم نمود که بهرهٔ اهل ظاهر از مباحث موجود در قرآن، از قبیل معرفت ذات حق وصفات وافعال ومعرفت نشأت بعد از موت ومباحث مربوط به اخلاق واحکام وآداب اجتماعی ونیز مباحث اجتماعی چقدر است.

۲. ونیز عدم جواز تفسیر آیات قرآنی به رأی از رجوع به روایات دال بر منع تفسیر به رأی هویدا می شود.

تبیین معانی القرآن وایضاح مایراد من عباراته والفاظه».

بنابر این دو تعریف، قرآن دارای مجملات و مبهمات و معضلات است که مفسر شارح مبهمات و حلال معضلات است و در مقام تفسیرِ آیات حدود محکم و متشابهات را معین نموده و موازین از برای معرفت آیات منسوخه و آیات ناسخه مقرر می دارد.

بنابراین دو تعریف، «تفسیر» عبارت است از تشریح و تقریر معانی آیاتِ بیّنات قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها وتوضیح مبهماتها و مجملاتها و بالجملة ایضاح مایراد من الألفاظ والعبارات القرآنیة.

بنابراین تبدیل الفاظ قرآنی به الفاظ فارسی یا فرانسوی و یا انگلیسی ترجمهٔ قرآن است، آن هم ترجمهٔ الفاظ نه تفسیر آیات و الفاظ و کلمات قرآنیه؛ بنابر مذاق مفسرانی که تفسیر را به آن چه که ما نقل نمودیم تعریف نموده اند و حدود و مشخصات آن را بیان کرده اند، باید معین نمایند که مراد از آیاتی که نفی ریب و شک از آیات نموده اند و قرآن را به القابی نظیر «ذلك الكتاب لاريب فيه» یا «هدی لاریب فیه» و «هذا كتابنا ينطق بالحق» و «لدينا كتاب ينطق بالحق» وغیر اینها از الفاظ معرفی کرده اند چیست؟ اصولاً چنین کتابی محتاج به تفسیر و توضیح هست؟

در این معنا شک نیست که در قرآن به طور وضوح، آیات محکمه و متشابهه وجود دارد؛ دارای ناسخ و منسوخ است، الفاظ عموم در قرآن وجود دارند که از آنها مفاهیم خاصی اراده شده است.

اصولاً اخباری که از ائمه ﷺ در نهی از تفسیر به رأی روایت شده است و نیز غور و خوض در این دریای بی کران را شأن راسخان در علم دانسته اند، دلیل است بر این که قرآن به واسطهٔ آن که کلامِ حق است و هر کلامی ظهور وتجلی متکلم ومشهد بروز احکامِ قائل بدان کلمات می باشد، فهم آن در نهایت غموض است.

بدون شک متکلم هرچه به معانی [1] و حقایق بیشتر احاطه داشته باشد، کلام او تمام تر و از

---

۱. جای شک نیست که قرآن دارای بطون ولبابی است که کثیری از حقایق، مرتبط با آن بطون است، ولی راه نیل به مراتب درجات وجودی قرآن که مرتبهٔ اول آن عالم مثال است ومرتبهٔ اعلای آن مقام احدیت وجود، و مدخل ومعبر ازبرای نیل به این حقایق همین الفاظ بیّنات قرآنیه است. در مباحث بعدی به تحقیق در روایات وارد ←

حیث وسعت مطالب و از جهت اشتمال بر دقایق و حقایق جامع تر خواهد بود وبالأخره کلام معجز نظام حق مطلق که جامع جمیع نشآت وجودی و محیط بر جمیع حقایق و معارف و مبدأ افاضهٔ جمیع علوم و معارف است، باید از حیث احاطه بر دقایق و رموز معانی و حقایق مصداق کامل «لا رطب ولا یابس إلاّ فی کتاب مبین» باشد، به خصوص آن که کلام متنزل از حضرت غیبِ وجود جهت هدایت خلایق نازل شود و مشتمل باشد بر علوم و معارفی که مدخلیت در تشکیل نظامی تام و تمام داشته و بلکه نظامی اتم، پس بنابراین باید ظل وجود نظام موجود در مرتبهٔ علم عنایی حق بوده باشد.

بنابراین قرآن مجید وکلمات تدوینی حق به اعتباری مشتمل است بر جمیع معارفی که مدخلیت در رسانیدن هر ممکنی به کمالات لائقهٔ آن ممکن دارد و نتیجةً باید قدر و قوت آن را که جمیع افراد بشر را به سعادت دنیا و آخرت برساند داشته باشد، از قوانین مربوط به تنظیم اجتماع بشری و نیز قواعد مربوط به تکمیل نفوس و ارواح افراد انسان از علم به مبدأ و معاد و علم اخلاق و بالجمله علم آغاز شناسی و انجام شناسی و بناء علی هذا علم به حق و ایمان به مبدأ وجود وایمان به ملائکه و عوالم غیب که در لسان حکما از آن به علم به ماوراء الطبیعه تعبیر شده است، درقرآن به نحو اعلی و اتم موجود است، با این خصوصیت که چون انبیاء خواص از امتِ خود را که اولیاء و عرفاء ایشانند، خواه به این اسم مسمی باشند یا نباشند، به عین جمع واحدیت وجود دعوت می نمایند و آنها رابا تعالیم الهی به حق اول می رسانند (که قرب به حق و بُعد از عالم ماده و طبیعت عبارت از آن است)، فرق است بین علم به مبدأ و دانایی به وجود حق و عوالم ملکوتی و نیل به این عوالم و بالأخره رسیدن به حق که مرتبهٔ اعلای قرب است[1].

***

→ از طرق خاصه وعامه، مربوط به ظهر و بطن وحد ومطلع کلام الهی بحث می نماییم، عجب آن که برخی گفته اند: صحت این روایات مورد تردید است و گمان کرده اند این روایات را باطنیه نقل کرده اند، در حالتی که جمیع مشایخ حدیث از عامه وخاصه آن را نقل نموده اند وصدورمضمون این روایات قطعی ومسلم است.

۱. دیدن حق به چشم دل ونهایت قرب وبالأخره وصول به حق حاصل نمی شود مگر آن که انسان مؤمن وسالک، به واسطهٔ طی درجات عبودیت وعبور از منازل طبع ونفس و طی درجات ومراحل وحدت و رفع جهات مغایرت و وسایل بُعد وکشف سبحات جلال وجمال، حقیقت حق را بدون وساطت صورت علمی شهود نماید.

در این مسأله نمی توان شک نمود که قرآن کریم جلوه و ظهور و تجلیِ حق اول است و منشأ این کلام موجود بین «دفّتین»، حق تعالی بوده که به اسم «المتکلم» متجلی است به صور اعیان و جواهر، و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حق است.

در این معنا نیز نمی توان شک نمود که متکلم به کلمات قرآنیه حاوی جمیع کمالات و مشتمل بر جمیع فعلیات و مبدأ جمیع علوم و معارف است ونیز مسلم است که همانطوری که حق اول مبدأ جمیع وجودات و منشأ ظهورِ جمیع انوار است، کلام الهی و جلوهٔ احدی او نیز از این احکام (یعنی احکام مربوط به مبدأ کلمات الهیه حق اول) بهره دارد و کلام به معنای حقیقی و کتاب به معنای عام، مشتمل است بر جمیع مراتب و مقامات کمالیه و متضمن است بر جمیع علوم و معارف و حقایق نازل از مقام احدی ومرتبهٔ غیبی.

بنابراین کلام الهی مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به مقام احدیت و واحدیت و عالم ملکوت (عالم ملائکه مجرده وعقول طولیه و عرضیه وعوالمِ برزخیه) وعالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده که از آن به گیتی تعبیر شده است) و نیز مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود که همه این احکام در وجود انسان به اعتبار ترقی وتکامل از عالم ماده و استقرار در ارحام تا طی درجات عالم طبع ونفس و عقل و قلب ومقام سر خفی و اخفی که از آن به هفت شهر عشق تعبیر نموده اند[1]، در کتاب الهی بیان شده است.

از طرفی بدون شک در کلمات قرآنیه محکم ومتشابه وناسخ ومنسوخ و مجمل و مبین

---

۱. والیه اشار مولانا:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

وجود به حکم «انا لله وانا الیه راجعون» دارای نزول و صعود است که از نزول یعنی قوس نزولی تعبیر به معراج تحلیل شده است، چه تنزل فرع بر آن است که شیء متنزل مرتب ومنظم بدون حصول طفره، مرتبه به مرتبه فعلیات خود را از دست می دهد تا به مرتبهٔ اعلای نزول که ماده وهیولا باشد برسد. بعد از رسیدن به این درجه، قوس صعود ومعراج ترکیب شروع می شود. مبدأ این قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن، مقام استقرار در رحم می دانند وماده و هیولا در این سیر فعلیت بر فعلیت می افزاید تا به مقام حیوانی رسیده و بعد از طی درجات حیوان وارد عالم تکلیف شود و به ارشاد الهی تا مقام فناء فی الله نائل گردد، حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.

و مطلق و مقید وعام وخاص و ... موجود است که مفسر کتاب تدوین باید به این احکام واقف ومطلع باشد، تابتواند قرآن را تفسیر نماید[۱].

باید دانست منافاتی بین وجود مبهمات و معضلات و محکمات و متشابهات و احکام واتقان وعدم اجمال وابهام نمی باشد، کسانی که شرایط کلمات الهیه را واجدند، کلیهٔ آیات قرآنیه در نزد آنها محکم و مبرا از ابهام واجمال وتعقید است. کسانی که در عالم طبع واقع شده اند و به مقام قلب نرسیده اند و به رموز و حقایق قرآنیه و اشارات الهیه پی نبرده اند و در تنگنای عالم طبع نفس به سور الهیه می نگرند، با مشکلات متشابهات ومجملات و ابهام حاصل از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مواجه می شوند. این مطلب را مفصلاً در مباحث بعد در مقام بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل تقریر می نماییم.

***

از طرق عامه و خاصه وارد شده است که «ان القرآن تبیان کل شیء».

فی الکافی «عن ابی عبدالله علیه السلام: ان الله تعالی انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی والله ماترك الله شیئاً یحتاج الیه العباد، حتی لایستطیع عبد یقول: لوکان هذا انزل فی القرآن، الا وقد انزل الله فیه».

عن عمروبن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال سمعته یقول: «ان الله تعالی لم یدع شیئاً یحتاج الیه الأمة الا انزله فی کتابه وبینه لرسوله صلی الله علیه و آله وجعل لکل شیء حداً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه ...»

وفی الکافی ایضاً «ما من امر یختلف فیه الإثنان الا و له اصل فی کتاب الله[۲] ولکن لاتبلغه عقول الرجال».

---

۱. بنابراین تفسیر عبارت است از سیر در کلمات الهیه از آیه ای به آیه ای و از سوره ای به سوره ای دیگر تا حصول توفیق که از سیر در جمیع سور الهیه حاصل می شود.

۲. در جمیع این روایات نکات ودقایقی نهفته است که شرح آن در این جا موجب تطویل این مقدمه می شود. اما این که فرمود: عقول رجال به احکام مذکور نمی رسد، مراد عقل غیر متنور به نور قلب است؛ چون عقل جزیی یعنی عقل غیر مستکمل به انوار قلب وعقل غیر بالغ به مقام کشف متوقّف در مقام تفسیر است وبین اهل تفسیر یعنی مردم محاط به احکام عالم نفس با اهل تأویل یعنی بالغان به مقامات کشف اختلاف است و این دوهمیشه در مقام معارضه اند، لذا متوقفان در مقام تفسیر به منزلهٔ شخص نائم می باشند.

در برخی از روایات است که جمیع حقایق در قرآن و سنت نبی اکرم موجود است، ناچار مراد از سنت، علوم ودایع مخصوص مقام ولایت کلیه است که اهل عصمت وطهارت به خصوص باب مدینهٔ علم او، امیر مؤمنان سرسلسلهٔ کمّل اولیاء ﷺ مصداق حقیقی آن می‌باشند.

* * *

از طرق عامه و خاصه نیز وارد شده است: «**قال رسول الله ﷺ: نزل القرآن علی سبعة احرف کلها کاف شاف**».

این روایت به این مضمون شاید متواترباشد، ولی در معنای آن اختلاف کرده‌اند. در روایت دیگر وارد شده است:

«**... نزل القرآن علی سبعة احرف ـ امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص ...**» در روایت دیگر وارد است: «**... زجر، و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه**»[1].

از طرق خاصه وعامه نقل شده است:

«**مانزل القرآن من آیة الا و لها ظهر و بطن**»، حمل مدلول این روایت بر قصص (باخبار هلاك الاولین وباطنها عظة للآخرین) یا حمل بر این معنا که: (جمیع اقسام القرآن لایخلو من ستة: محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام) درست نیست کما نذکر معنی الحدیث.

* * *

در این مسأله شکی نیست که تمسک به قرآن و اخذ معارف از این کتابِ آسمانی و تمسک به آن واجب و لازم است و نصوص و ظواهر آن حجت است و امر به تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر قرآن، مربوط است به مبهمات و مجملات و متشابهات از آیات کریمهٔ قرآنیه و روایات ناظر به حجیت مداليل کتاب و جواز یا وجوب اخذ آن متواتر است و نهی از تفسیر قرآن به رأی منافات با حجیت آیات بینات قرآنی ندارد و ناظر است به مواردی که درك آن از عهدهٔ

---

۱. این روایات ازطرق عامه نقل شده است و در مقدمه تفسیر صافی ونیز در مقدمهٔ تبیان شیخ اجل طوسی نقل شده است.

حمل بطون سبعهٔ قرآنیه بر مدلول این روایات درست نیست، چون محکم و متشابه از بطون قرآن نمی‌باشند.

اشخاص عادی خارج است و باید به راسخان در علم در فهم این قبیل از مطالب رجوع نمود و یا استمداد کرد. بر همین معنا محمول است روایاتی که از عامه و خاصه نقل شده است که (لایجوز تفسیرالقرآن الا بالأثر الصحیح و ...)

اعتقاد به این که جمیع آیات قرآن مشتمل است بر رموز که فقط اهل عصمت و طهارت به آن آگاهی دارند، از سخایف اقوال است (یجب الاعراض عنها وترك التشاغل بها). این قول در سخافت و سستی و بی اساسی نظیر اعتقاد به وقوع تحریف در آیات قرآنیه است[1].

روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز تفسیر قرآن (بالرای)، نظر دارند به این که نباید آیات قرآنیه را حمل بر آراء و عقایدی نمود که از غیر قرآن حاصل شده است[2].

نقل و تحقیق

شیخ طایفهٔ ناجیهٔ شیعه، عالم محقق و مجتهد بارع ابوجعفر محمدبن حسن طوسی ـرضی اللّه عنه و ارضاه فی الأبرارـ در مقدمهٔ خود بر تفسیر تبیان فرموده است:

«والذی نقول فی ذلك: انه لایجوز ان یکون فی کلام اللّه تعالی و کلام رسوله ﷺ تناقض وتضاد. وقد قال اللّه تعالی «إنا جعلناه قرآناً عربیاً» (زخرف/۴۳) وقال: «بلسان عربی مبین». (شعراء/۱۹۵) وقال: «وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (ابراهیم/۴) وقال: «وفیه تبیان کل شیء» (انعام/۳۸) وقال: «مافرطنا فی الکتاب من شیء».

---

۱. وقوع تحریف در قرآن مجید چه به حسب زیاده وچه نقیصه، از اقوال باطله است و درروایات منقول در این باب شواهد جعل بسیار است.

۲. مثل حمل آیات قرآنیه بر جبر وتفویض، مثل آن که قائلان به تنزیه وتشبیه (اشاعره ومعتزله) هریک از این دو طایفه در مقام بیان مرام واثبات عقیدهٔ خود برآیات قرآنی استدلال کرده اند ودرست عقیدهٔ هر طایفه، طرف نقیض معتقد طایفهٔ دیگر قرار دارد؛ در حالتی که در همین قرآن دلیل بر نفی تشبیه وتنزیه صرف موجود است وحق جمع بین این دو است، کما هوالمصرح فی المأثورات الواردة عن الائمة المعصومین ﷺ بنابراین تفسیر به رأی عبارت است از حمل آیات قرآنیه بر عقایدی که برخی از غیر اهل تحقیق عقاید خود را از طریق صحیح اخذ ننموده اند وبا فکر ضعیف وعقل مشوب با وهم، عقایدی غیرمطابق با واقع تحصیل نموده اند وآیات قرآنیه را حمل بر معتقد فاسد خود نموده اند ومورد استدلال این جماعت اغلب متشابهات از آیات است.

فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس ولایفهم بظاهره شیء. وهل ذلك وصف له باللغز والمعمی، الذی لایفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه؟ وذلك منزه عن القرآن.

وقد مدح اللّه تعالی اقواماً علی استخراج معانی القرآن، فقال: **«لعلمه الذین یستنبطونه منهم»** وقال فی قوم یذمهم حیث لایتدبرون القرآن ولم یتفکروا معانیه: **«افلا یتدبرون القرآن، أم علی قلوبهم اقفالها»**.

وقال النبی ﷺ: **«انی مخلف فیکم الثقلین: کتاب اللّه وعترتی اهل بیتی»**، فبین ان الکتاب حجة، کما ان العترة حجة؛ وکیف یکون حجة مالایفهم به شیء. و روی عنه ﷺ انه قال: **«اذا جاءکم عنی حدیث، فاعرضوه علی کتاب اللّه، فما وافق کتاب اللّه فاقبلوه فما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»**[1].

شیخ طوسی ـ اعلی اللّه مقامه الشریف ـ مواردی را که در قرآن قابل ادراك نیست و یا به واسطهٔ وجود مبهمات و متشابهات، درك مراد واقعی و جدی از آیات مشکل و یا متعذر است، شمرده و جهت توفیق بین روایات وارد در مقام گفته است:

«والذی نقول به: ان معانی القرآن علی اربعة اقسام:

---

۱. از ائمهٔ اهل بیت نیز روایاتی به این مضمون وارد شده است که هر روایتی مخالف کتاب باشد، باید مورد اعراض واقع شود واین خود دلیل است بر حجیت ظواهر کتاب. بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم حجیت ظواهر کتاب ویا عدم جواز رجوع به کتاب بدون وجود روایت در تفسیر آیات دارند، باید مورد اعراض واقع شوند.

این که برخی به عدم جواز رجوع به کتاب اللّه استدلال کرده به این که کلمات اوائل (یعنی اوائل از حکمای یونان) را درك نمی‌کند، مگر اوحدی از مردم، پس قرآن مجید که نازل از مقام ربوبی است، قابل ادراك نمی‌باشد؛ پس باید بدون اتکاء به وجود روایت وارد از معصوم ﷺ در مقام تفسیر قرآن وبیان مراد حق تعالی، رجوع به قرآن ننمود، کلامی باطل است؛ چون کلمات اوائل مشتمل است بر اصطلاحات ودقایق علم الهی که باید از راه تعلیم آن را آموخت وحال آن که قرآن برای هدایت عموم مردم نازل شده است، اگرچه قرآن نیز مشتمل است بر دقایق علم الهی که اوائل هم به کنه آن حقایق پی نمی‌برند؛ ولی این خاصیت کتاب مجید الهی است که فیض آن عام است وخواص وعوام به اندازهٔ ظرفیت وجودی خود ازآن بهره می‌برند.

احدها - ماخص اللّه تعالی بالعلم به، فلایجوز لأحد تکلف القول فیه، ولاتعاطی معرفته، وذلك مثل قوله تعالی: «**یسئلونك عن الساعة ایان مرساها. قل انما علمه عند ربی لایجلیها لوقتها الا هو**».

ومثل قوله تعالی: «**ان اللّه عنده علم الساعة ...**»، فتعاطی معرفة مااختص اللّه تعالی به خطاء.

وثانیها - ما کان ظاهره مطابقاً لمعناه، فکل من عرف اللغة التی خوطب بها، عرف معناها مثل قوله تعالی: «**ولاتقتلوا النفس التی حرم اللّه الا بالحق**» ومثل قوله: «**قل هواللّه احد**»، وغیر ذلك.

وثالثها - ما کان هو مجملاً لاینبیء ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله تعالی: «**اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة و للّه علی الناس حج البیت ... و آتوا حقه یوم حصاده**» وقوله: «**و فی اموالهم صدقة ...**» وما اشبه ذلك. فان تفصیل اعداد الصلوة وعدد رکعاتها وتفصیل مناسك الحج وشروطه ومقادیر النصاب فی الزکاة لایمکن استخراجها الاببیان النبی ﷺ ووحی من جهة اللّه. فتکلف القول فی ذلك خطاء ممنوع منه، یمکن ان تکون الاخبار متناولة له».

مورد دیگری که شیخ طایفهٔ ناجیه از مواردی دانسته که بدون رجوع به اهل عصمت و آشنایان به موارد نزول آیات و عالمان به رموز قرآنیه ممکن نیست معنا و جهت خاصی را اختیار نمود، موردی است که لفظ مشترك بین معانی متعدد باشد؛ صرف لفظ به مورد یا معنای واحد احتیاج به دلیل دارد و اخبار مانع از رجوع به قرآن بدون تمسک به قول اهل عصمت، شاید محمول بر این مورد باشد.

بنابرتقسیم آیات قرآنی بر اقسام مذکور، اخبار مانعه را به بعضی از این اقسام حمل و آن را رد نموده ایم. شیخ بعد از بیان مطالبی که نقل شد گوید:

«ولاینبغی لأحد ان ینظر فی تفسیر آیة لاینبئ ظاهرها عن المراد[1] تفصیلاً، او یقلد

---

۱. در بین جماعت شیعه برخی گویند جائز نیست رجوع به قرآن بدون اتکاء به قول اهل عصمت وطهارت.
این جماعت به طایفهٔ اخباری معروف هستند و باید مورد منع آنها ظواهر کتاب الهی باشد، چون نصوص قرآنیه که به طور قطع دلالت بر معنای واحد دارد، نباید مورد اختلاف واقع شود.
شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل در باب حجیت ظواهر کتاب و سنت اشاره به اختلاف علمای اخباری در حجیت نصوص قرآنی ننموده است، چون مورد بحث حجیت مطلق ظواهر است، از جمله کتاب مجید.
شیخ اعظم می بایست این مسأله را (حجیت نصوص) در جزء اول رساله (رسالهٔ حجیت قطع) عنوان می فرمودند. شاید چون قول به عدم حجیت نصوص از آیات قرآنی بسیار سست وبی اصل است ودلیل آن واهی
←

احداً من المفسرين، الا ان يكون التاويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الاجماع؛ لأن من المفسرين من حمدت طرايقه، ومدحت مذاهبه، كابن عباس و قتادة والحسن ومجاهد و... ومنهم من ذمت مذاهبه، كابى صالح والسدى والكلبى وغيرهم. هذا فى الطبقة الاولى وأما المتاخرون، فكل واحد منهم من نصر مذهبه وتأول على مايطابق اصله ولايجوز لأحد ان يقلد احداً منهم، بل ينبغى ان يرجع الى الادلة الصحيحة؛ اما العقلية او الشرعية، من اجماع عليه او نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله، ولايقبل فى ذلك خبر واحد خاصة [1]، اذا كان مما طريقه العلم. ومتى كان التأويل يحتاج الى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوماً بين اهل اللغة شايعاً بينهم.

واما طريق الآحاد من الروايات الشاردة والالفاظ النادرة، فانه لايقطع بذلك ولايجعل شاهداً على كتاب اللّه وينبغى ان يتوقف فيه و يذكر مايحتمله ولايقطع على المراد منه بعينه، فانه متى قطع بالمراد كان مخطئاً.»

→

و بی اساس بوده شیخ متعرض آن نشده است. دیگر آن که بنا برحجیت ظواهر کتاب ـ کما هوالحق ـ اگر روایتی در مقام تفسیر قرآن دلالت نماید برخلاف ظاهر آیه ای ازآیات، دراین مقام ظاهر کتاب حجیت ندارد، اما اگر روایتی به تفسیر باطن قرآن ناظر باشد، ظاهر قرآن حجت است.

۱. ادلهٔ عقلیه ناظر به مباحث مربوط به عقاید که مسائل آن درقرآن مجید موجود است، حجت است و اگر ظاهر آیه ای از آیات قرآنیه برخلاف حکم عقل دلالت نماید، باید آیه را تأویل نمود وحمل نمود بر مؤدای احکام عقلی، خلافاً لما ذهب الیه طایفة من الاخباریین؛ در مواردی که آیه ای از آیات قرآنیه به قول شیخ طایفهٔ شیعه، لاینبئ ظاهرها عن المراد تفصیلاً، باید متابعت از دلیل عقلی نمود ویا به اجماع واخبار متواتر تمسُّک جست درمقام بیان فهم آیات قرآنیه.

بنابراین درمباحث مربوط به تفسیر آنچه که حجیت دارد، دلایل عقلی وادلهٔ نقلی متواتر و بالأخره دلیل مفید قطع است، لذا اخبار آحاد در این موارد حجیت ندارد.

اگر آیه ناظر به احکام شرعیه باشد، مثل نماز وروزه وحج وامثال اینها ودارای اجمال نیز باشد، مبیّن آن ناچار ادلهٔ نقلی خواهد بود از قول وتقریر معصوم وغیر اینها، اگرچه محل اختلاف است که آیا جایز است تخصیص عمومات وتقیید مطلقات کتاب به اخبارآحاد یا آن که باید مخصص ویا مقیّد خبر متواتر ودلیل قاطع باشد؛ اگرچه عمومات ومطلقات خود از ظواهر وبه حسب دلالت ظنی می باشند.

آنچه که مسلم است آن است که به طور مطلق در غیر احکام شرعی، یعنی احکامی که به فعل مکلف تعلق دارد، آنچه که حجت است علم وقطع است در اصول عقاید، ظواهر ـ اعم از ظواهر کتاب وسنت ـ حجیت ندارد، حجت دراین موارد دلیل عقلی است ویا نقلی مفید علم و یقین.

بیان حجیت ظواهر کتاب

برخی از علمای شیعه موسوم به اخباریه قائلند به عدم حجیت ظواهر کتاب وشیخ طایفه ـرضی اللّه عنهـ همانطوری که بیان شد، به ابطال این عقیده پرداخته اند و در مقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده اند:

«فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس، ولایفهم بظاهره شیء وهل ذلک وصف له باللُّغز والمعمی، الذی لایفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه وذلک منزه عن القرآن ...»

علمای اخباری در مقام بیان و اثبات عقیده خود به وجوهی از ادله تمسک نموده اند که این ادله را محققان از علمای اصول به خصوص متأخران از اصولیون، مثل فقیه بارع و مجتهد کامل آقاباقر بهبهانی (قده) و فقیه نامدار، میرزا ابوالقاسم قمی و استاد بارع محقق صاحب فصول و برادر او رئیس الاصولیین وافضل المحققین، شیخ محمدتقی تهرانی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم الاصول و جمعی دیگر از متأخران به طور مفصل نقل و این ادله را تزییف نموده اند.

محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول، دلایل آنها را خلاصه کرده است بما افاده (قده) فی الکفایة بقوله:

«... وان ذهب بعض الاصحاب الی عدم حجیة ظاهر الکتاب اما بدعوی اختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله ومن خوطب به کما یشهد به[1] ماورد فی ردع ابی حنیفة وقتادة عن الفتوی به،

---

۱. آنچه که در کتب مسطور است ازاظهار دشمنی وعداوت ومخالفت ابوحنیفه نسبت به حضرت صادق علیه السلام در جمیع موارد، اصل ندارد. ابوحنیفه نسبت به آن حضرت کاملاً خاضع وخاشع بود وکمال احترام را نسبت به آن حضرت قائل بود. داستان مسافرت او به مدینه وتشرف او به محضر حضرت صادق وگفتگوی او با آن حضرت منافات دارد با آنچه که در مقام قدح بر ابوحنیفه نقل شده است. ابوحنیفه در باطن از طرفداران اهل بیت عصمت وخاندان علوی ومشوق مردم به مخالفت با خلفای عصر بود وداستان معروف که گفته است: اگر اموال مردم نزد من نبود، در صف انقلابیون با حکومت جبار جنگ می کردم، در کتب مسطور است. کتابی از ابوحنیفه در دست است که مقام ومرتبهٔ علمی وافکار وعقاید او را معرفی می کند. نقل این معنی که ابوحنیفه می گفت: «من در نماز یک چشم خود را باز وچشم دیگرم را می بندم که از این راه مخالفت خود را باجعفربن محمد ←

او بدعوی انه لأجل احتواءه علی مضامین شامخة ومطالب غامضة عالیة، لاتکاد یصل الیها أیدی افکار اولی الأنظار غیر الراسخین العالمین بتأویله کیف ولایکاد یصل الی فهم کلمات الاوایل، الا الأوحدی من الافاضل؟ فما ظنُّك بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ماکان وما یکون وحکم کل شیء او بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لااقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوی انه وان لم یکن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالی بطرو التَّخصیص والتقیید والتجوز فی غیر واحد من ظواهره ـ کما هو الظاهر ـ او بدعوی شمول الأخبار الناهیة عن تفسیر القرآن بالرای، لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی ارادة هذا المعنی ...»[1].

ادلهٔ حجیت ظواهر، اختصاص به ظواهری دارد که مدلول آن مورد عمل واقع می شود و استقرار طریقهٔ عقلا در مقام اتباع و پیروی از ظواهر، در مواردی است که عدم عمل به ظواهر موجب صحت احتجاج و سبب مذمت کسی که از ظهور پیروی ننموده است می باشد، لذا در عقاید (اصول عقاید، تاریخ و ...) ظهور حجیت ندارد، چون در عقاید و مواردی نظیر آن علم مطلوب است و احتمال خلاف، قابل الغاء نمی باشد.

بدون شک سیره عقلاء در مقام عمل به ظواهر، از طرف شارع امضاء شده است و طریق خاص در مقام افهام مقاصد شارع اختراع نشده است.

بیان معنای محکم و متشابه وتحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه

در این مسأله از چند جهت باید بحث نمود، بدون شک محکم و متشابه دو صفت از صفات آیات قرآنیه اند و در ابتدای نظر می شود آیات قرآنیه به منزلهٔ جنس و محکم و متشابه فصل آن محسوب شوند.

یا آن که محکم و متشابه از معقولات ثانیه محسوب شوند، مانند مفهوم وجود و ماهیت

←

ـ امام صادق علیه السلام ـ اظهار نموده باشم، چون او در مقام سجود یا چشمان خود را می بندد و یا باز نگه می دارد» از عجایب است.

۱. رجوع شود به کتاب کفایة الاصول آخوند خراسانی، جلد دوم، ط ف المطبعة العلمیة، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص۸۴، ۸۵، ۸۶.

و امکان و وجوب و نظائر اینها از معانی و مفاهیم معقوله.

بحث دیگر آن است که آیا کلیهٔ آیات قرآنی خالی از این قسم نیستند، یا آن که برخی از آیات محکم و برخی دیگر متشابه اند، یعنی محکم و متشابه دو ضدی هستند که دارای ثالث اند و یا آن که آیات ضدان لاثالث لهما می باشند.

بعضی از اهل تفسیر گفته اند ممکن است برخی از آیات نه از محکمات باشند ونه از متشابهات، بنابراین دو وصف محکم و متشابه منفصل حقیقی نیستند و آیاتی نظیر «تبّت یدا ابی لهب» را خارج از محکمات و متشابهات کتاب تدوینی حق دانسته اند.

بحث دیگر آن است که چون «محکم و تشابه» دارای معانی مختلفه هستند، آیهٔ شریفهٔ قرآن «هوالّذی انزل علیك الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه»[1] دلالت بر حصر حقیقی ندارد.

و این خود معلوم است که از این دو وصف محکم و متشابه موجود در آیه، و بالجمله از مفهوم آیه قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه استفاده نمی شود و تقابل فی الجمله مستفاد است.

ماقبل از آن که احکام محکمات و متشابهات را به طور مفصل تقریر کنیم، مباحثی را که در این مقدمه بیان آنها ضرورت دارد، تحریر نموده، سپس می پردازیم به بیان وجوه فرق بین

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۷؛ در تفسیر وبیان معنای آیاتی که لفظ محکم و متشابه با هم وآیاتی که لفظ محکم یا لفظ متشابه تنها در آنها ذکر شده است، مطالبی بیان می نماییم؛ چون آیات قرآنیه ومحکمات ومتشابهات نسبت به حال ناظران در آیات ویا کسانی که آیات الهیه در شأن آنان نازل شده است، تفاوت دارد وقابل تغییر وتبدل است؛ چه آن که ممکن است برخی از آیات نسبت به شخص واحد از محکمات وبرخی دیگر از متشابهات محسوب شوند ویا آن که نسبت به برخی از مردم جمیع آیات کتاب حق محکم ونسبت به بعضی جمیع آیات متشابه باشد و یا آن که آیات قرآنیه نسبت به حال سلاك متبدل شوند، مثلاً برخی در اوایل ویا اواسط سلوك بعضی از آیات نسبت به آنها متشابه باشد ودر نهایات سلوك علمی یا عملی یا هر دو همان متشابهات به محکمات مبدل شوند وهکذا.

ونیز بیان خواهیم نمود که چون لفظ کتاب وآیه برای معانی عامه وضع شده است و از باب تطبیق بین آیات کتاب تدوین وتکوین کتاب وجود نیز دارای محکمات ومتشابهات است ونیز ناظر در حقایق ممکن است همه کتاب وجود را، محکم و یا برخی را محکم و برخی را متشابه بداند ویا آن که تمام کتاب وجود مثل کتاب تدوینی در نظر برخی جزء متشابه محسوب شود. «فامّا الذین فی قلوبهم زیغ ...» اشاره به رجال برخی از مردم است.

تأویل و تفسیر و تحقیق در مباحث محکمات و متشابهات.

نقل و تحقیق

شیخ طوسی ـ رضی الله تعالی عنه وارضاه فی الأبرار ـ در مقدمه خود بر کتاب[1] تفسیر شریف تبیان فرموده اند:

«... واعلموا ان المعروف من مذهب اصحابنا والشایع من اخبارهم و روایاتهم، ان القرآن نزل بحرف واحد علی نبی واحد، غیر انهم اجمعوا علی جوازالقراءة بما یتداوله القراء، وان الانسان مخیر بأی قراءة شاء قرأ، وکرهوا تجویز قراءة بعینها، بل أجازوا القراءة بالمجاز الذی یجوز بین القرّاء ولم یبلغوا بذلک حد التحریم والحظر. وروی المخالفون لنا عن النبی ﷺ انه قال:

«نزل القرآن علی سبعة احرف کلها شاف کاف» وفی بعضها «علی سبعة ابواب» وکثرت فی ذلک روایتهم ولا معنی للتشاغل بایرادها واختلفوا فی تأویل الخبر، فاختار قوم ان معناه علی سبعة معان: امر و نهی و وعد و وعید وجدل وقصص وامثال. و روی ابن مسعود عن النبی ﷺ انه قال:

«نزل القرآن علی سبعة احرف: زجر و امر، و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال».

و روی ابوقلامة عن النبی ﷺ انه قال: «نزل القرآن علی سبعة احرف: امر، و زجر، و ترغیب و ترهیب، و جدل، و قصص، و امثال». وقال آخرون: نزل القرآن علی سبعة احرف، ای سبعة لغات مختلفة مما لایغیر حکماً فی تحلیل وتحریم مثل ـ هلم ـ و یقال من معان مختلفة و معانیها مؤتلفة. وکانوا مخیرین فی اول الإسلام فی ان یقرءوا بما شاءوا منها. ثم اجمعوا علی حدها، فصار ما اجمعوا علیه مانعاً مما اعرضوا عنه.

وقال آخرون: نزل القرآن علی سبعة لغات من اللغات الفصیحة، لأن القبایل بعضها افصح من

---

۱. تفسیر تبیان، چاپ نجف اشرف، مطبعهٔ علمیه منشورات مکتبة الامین، مقدمه.

برخی مدعی تواتر حدیث منقول از حضرت رسول (القرآن علی سبعة احرف) شده اند، ولی حق با شیخ اعظم است؛ چون شرایط تواتر در جمیع مراتب روات محفوظ نمی باشد.

شیخ با آن تبحری که در علوم دارد، در این قسم مطالب اشتباه نمی کند وبه جزاف سخن نمی گوید، لذا در طی بحث فرموده اند این خبر چون از اخبارآحاد است (و در این قبیل از مسائل قطع وعلم حجت است) لایجب العمل بها.

بعض وهوالذی اختاره الطبری وقال بعضهم: هی سبعة اوجه من اللغات، متفرقة فی القرآن؛ لأنه لایوجد حرف قریء علی سبعة اوجه. وقال بعضهم: وجه الإختلاف فی القرآآت سبعة.

اولها ـ اختلاف اعراب الکلمة او حرکة بنائها فلا یزیلها عن صورتها فی الکتاب ولایغیر معناها نحو قوله: **هؤلآء بناتی هی اطهر لکم** بالرفع والنصب وهل **نجازی الاالکفور** بالنصب والنون وهل یجازی الاالکفور؟ بالیاء والرفع وبالبخل والبخل والبخل برفع الباء ونصبها ومیسرة ومیسرة بنصب السین ورفعها ... ».

شیخ اعظم بعد از بیان سایر وجوه (وجه الاختلاف فی القراءة سبعة) گوید:

«وهذا الخبر عندنا وان کان خبراً واحداً، لایجب العمل به فالوجه الاخیر اصلح الوجوه علی ما روی عنهم ﷺ من جواز القراءة بما اختلف القرّاء فیه[1].

واما القول الأول فهو علی ماتضمنته، لان تاویل القرآن لایخرج عن احد الأقسام السبعة[2]: اما امر اونهی، اووعد، اووعید، اوخبر، اوقصص، او مثل. وهوالذی ذکره اصحابنا فی اقسام تفسیر القرآن.

فاما ماروی عن النبی من انه قال: «مانزل من القرآن من آیة الا ولها ظهر وبطن» وقد رواه أیضاً اصحابنا عن الأئمة ﷺ فانه یحتمل ذلک وجوهاً:

---

۱. مثل: الاختلاف فی الحرکات بتغیر فی المعنی فقط؛ الاختلاف فی الحروف بتغیُّر المعنی لاالصورة؛ الاختلاف فی الحروف بتغیُّر الصورة لاالمعنی؛ الاختلاف فی الحروف بتغیُّر الصورة والمعنی معاً؛ الاختلاف فی التقدیم والتاخیر؛ الاختلاف فی الزیادة والنقیصه.

۲. تأویل قرآن بنا بر قول تحقیق که برگشت آن به بیان بطون وحقایق ملکوتی قرآن باشد، ارتباط با جهات مذکور ندارد وحال مفسر نسبت به مؤوّل حال شخص نائم را دارد نسبت به شخص بیدار وهر مرتبه ای از مراتب وهر بطنی از بطون قرآن، اختصاص به سالکی از سلاّک الی اللّه دارد.

ازطرق عامه وارد شده است: «انزل القرآن علی سبعة احرف، لکل حرف منها ظهر وبطن ولکل حرف حد، ولکل حد مطلع» رجوع شود به تاریخ القرآن تألیف دانشمند معاصر، دکتر عبدالصبور شاهین، المدرس لکلیة دارالعلوم، ط مصر، ۱۹۶۶ م، ص۲۳۶. در روایتی وارد است: «**ان القرآن نزل علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حرف مصدر ومطلع**».

این روایت با روایات دیگر مربوط به بیان مراتب حقیقت قرآن از ظهر وبطن وحد ومطلع بهتر سازش دارد. چون در آن آمده است: لکل آیة منها ظهر اما ولکل حرف ظهر. حرف را به چه باید حمل نمود وهکذا.

أحدها ـ ماروی فی اخبارنا عن الصادقین ﷺ وحکی ذلک عن ابی عبیدة أن المراد بذلک القصص باخبار هلاک الاولین وباطنها عظة للآخرین.

والثانی ـ ماحکی عن ابن مسعود[۱] انه قال: «ما من آیة الا وقد عمل بها قوم ولها قوم یعملون بها».

والثالث ـ معناها ان ظاهرها لفظها وباطنها تأویلها، ذکره الطبری واختاره البلخی.

والرابع ـ ماقاله الحسن البصری: «انک اذا فتشت عن باطنها وقستها علی ظاهرها، وقفت علی معناها وجمیع اقسام القرآن لایخلو عن ستة: محکم ومتشابه، وناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام».

فالمحکم ما أنبأ لفظه عن معناه من غیر اعتبار امر ینضم الیه سواء کان اللفظ لغویاً أو عرفیاً ولایحتاج الی ضروب من التاویل. و ذلک نحو قوله: **«لایکلف اللّه نفساً إلا وسعها»**.

وقوله: **«ولاتقتلوا النفس التی حرم اللّه»**.

وقوله: **«قل هواللّه احد»** وقوله: **«لم یلد ولم یولد»** وقوله: **«و ما ربک بظلام للعبید»** وقوله **«ماخلقت الجن والانس إلا لیعبدون»** ونظائر ذلک.

والمتشابه ماکان المراد به لایعرف بظاهره، بل یحتاج الی دلیل وذلک ماکان محتملاً لأمور کثیرة او أمرین ولایجوز أن یکون الجمیع مراداً، فانه من باب المتشابه وانما سمی متشابهاً لاشتباه المراد منه مالیس بمراد وذلک نحو قوله: **«یاحسرتا علی مافرطت فی جنب اللّه»** وقوله: **«السماوات مطویات بیمینه»** وقوله: **«تجری باعیننا»** وقوله: **«یضل من یشاء»** وقوله: **«فاصمّهم واعمی أبصارهم وطبع علی قلوبهم»** ونظائر ذلک[۲].

---

۱. این عبارات را ملاجلال سیوطی با مختصر تغییر نقل کرده است (انک اذا بحثت عن باطنها) و (انه مامن آیة الا عمل بها ... ولها قوم سیعلمون بها) ونیز از ابوعبیده نقل شده است: ان القصص التی قصها اللّه عن الامم الماضیه وما عاقبهم به، ظاهرها الاخبار بهلاک الاولین وحدیث حدث بها عن قوم، وباطنها وعظ الآخرین وتحذیرهم ان یفعلوا کفعلهم فیحل بهم مثل ماحل بهم. مناهل العرفان، محمد عبدالعظیم الزرقانی، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص۵۴۸.

۲. محکم ومتشابه دارای معانی متعدد ومتکثر است که ما بیان خواهیم نمود ومواردی که اهل تفسیر برای متشابه ذکر کرده اند، یکی آیات صفات الهیه است که در آیات صفات وکیفیت تشابه آن کتاب ورسالهٔ مخصوص تألیف کرده اند.

قسم دیگر از اقسام متشابه اوائل ـ فواتح ـ سور قرآنی است، برخی گفته اند: وفیها ایضاً من الاسرار التی لایعلمها ←

نگارنده جهت تحریر و توضیح و تحقیق در این قسمت ازمطالبی که از مقدمهٔ شیخ اعظم بر تبیان نقل شد، به بیان چند مطلب به طور مختصر می پردازد؛ از جمله بیان معنای تواتر قراءآت چون برخی یکی از معانی (انزل القرآن علی سبعة أحرف) را اشاره به این معنی (یعنی احرف را به معنای قرائت گرفته اند) دانسته اند و گویا راوی[1] از امام صادق علیه السلام حرف را به معنای قرآئت منقول از قرّاء گرفته و حضرت فرموده اند: قرآن (نزل بحرف واحد من عند الواحد) بنابراین روایت نفی نمی کند روایت (سبعة احرف) را.

ودیگر به بیان مطلب بسیار با اهمیت که مسألهٔ محکمات و متشابهات باشد، پرداخته وبعد از تحقیق در این مسأله موارد مشکلات رساله را تقریر می نماید؛ چون آنچه که بیان می شود مرتبط است به بیان مطالب موجود در رسالهٔ (متشابهات القرآن).

***

محققان از علمای اصول فقه[2] از طایفهٔ ناجیهٔ شیعه اثناعشریه ـ کثرهم اللّه تعالی ـ این

→

الا اللّه. وروایاتی نیز در این باب ذکر کرده اند که ما به نقل آنها خواهیم پرداخت.

در موارد متعدد اهل حدیث از قدما ومتأخّرین وبرخی از معاصرین (لکل آیة ظهر ولکل حرف حد ولکل حد مطلع) را نقل نموده اند.

۱. درمباحث بعد این مبحث را مفصل نقل می نماییم. حدیث منقول از طرق عامه شاید متواتر باشد، بنابراین آنچه علمای خاصه نقل نموده اند، ممکن است این حدیث را نفی نماید.

۲. علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات عالیه ای نموده اند، به خصوص متأخّران از علمای شیعه از عصر استاد الکل محقق خوانساری صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید در فقه ومؤلف حواشی بر شفای شیخ رئیس و تعلیقات بر حکمة العین واشارات وتجرید ومحقق سبزواری و ملامحمدباقر محشی شفا در حکمت الهی و مؤلف کفایه و ذخیره و فاضل تونی و غیر اینها از علمای دوران صفویه.

در عصر آقاباقر بهبهانی علم اصول ترقی شایانی نمود وتلامیذ او این علم را ترقی دادند. صاحب فصول وصاحب قوانین ورئیس الاصولیین شیخ محمدتقی اصفهانی وعالم نحریر شریف العلمای مازندرانی وتلامیذ او از جمله شیخ اعظم انصاری واصحاب حوزهٔ بزرگ او و تلامیذ اصحاب حوزهٔ او، عالی ترین تحقیقات در این زمینه به عمل آورده اند، به نحوی که اصول فقه مؤلف علمای عامه در این عصر در مقایسه با تحقیقات شیعه خیلی ابتدایی وسطحی است وابداً نمودی ندارد وهمچنین فقه عامه. منشأ این همه تحقیقات را باید در افکار علمای ایرانی جستجو نمود. متأخران از فقهای ایرانی آثار بسیار گرانبها درعلم فقه واصول فقه از خود باقی گذاشته اند.

مسأله را در کتب خود ذکر کرده اند؛ محقق خراسانی در کفایة الاصول گوید:

«ثم ان التحقيق أن الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ماهوالقرآن ولم يثبت تواترالقرآت ولاجوازالاستدلال بها وان نسب الى المشهور تواترها، لكنه مما لااصل له وانما الثابت جوازالقراءة بها ولاملازمة بينهما، كما لايخفى ولو فرض جوازالاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية فى خصوص المؤدى، بناءاً على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها على السببية مع عدم دليل على الترجيح فى غير الروايات من سائر الأمارات، فلابد من الرجوع حينئذ الى الاصل اوالعموم حسب اختلاف المقامات.»

از آنچه که خاصه از امام نقل کرده اند **(نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد)** یا **(ان القرآن واحد نزل من عند واحد)** فهمیده می شود که در مقام اختلاف دو قرائت مثل (ملک) و (مالک)، یکی از این دو کلام الهی است و از آن جایی که هر دو قرائت حجت است، از باب آن که امام فرموده است:

«اقرء کما یقرء الناس»، در نماز واحد شاید ممکن است (ملک) و (مالک) هر دو قرائت شود، ولی در مواردی مورد اشکال واقع می شود.

در این مسأله اموری باید مورد تحقیق و دقت قرارگیرد، یکی مسألهٔ تواتر قُرّاء است؛ بالحری اولا ان نتکلم فی اصل مسألة تواتر القرآت؛ بعد وارد شویم در حکم دو قرائت مختلف بنا بر قول به تواتر و عدم ثبوت تواتر که این مسأله از جهت حکم فرق می کند.

شهید ثانی در کتاب روض الجنان ومحقق ثانی در جامع المقاصد، بعد از اعتقاد به تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شده اند بر تواتر قرآآت منقول از قُرّاء سبع (نافع، ابوعمرو، کسایی، حمزه، ابن عامر، عاصم وابن کثیر).

از علامه در کتاب تذکره و صدوق و سید مرتضی و شهید اول در کتاب ذکری و شیخ طبرسی ـ قدس الله اسرارهم ـ نیز تواتر قرآآت نقل شده است. برخی از فقها قرآآت منقول از خلف و ابوجعفر و یعقوب را نیز متواتر دانسته اند.

سید علی بن طاوس در کتاب سعد السعود و رضی ـ نجم الأئمه ـ تواتر قراآت را نفی کرده اند.

چند مسألهٔ دیگر نیز باید مورد بحث واقع شود، یکی آن که محل نزاع در تواتر قراآت: ما اذا کانت جوهرية (که در صورت اختلاف قرائت معنا نیز تغییر می یابد) ظاهر کلام اکثر مشایخ فن ـ اعلی اللّه مقامهم ـ مورد اختلاف اختصاص دارد به اختلاف ذاتی و جوهری، اگرچه به عقیدهٔ بعضی از اعلام مورد نزاع اعم است از موارد اختلاف جوهری و عدم آن. اما اعتبار اختلاف معنا در محل نزاع از کلماتِ اهل فن استفاده نمی شود، بلکه ظاهراً به تعمیم قائل شده اند.

بحث دیگر آن است که مقصود وغرض از تواتر قراآت تواتر آن از مشایخ قرائت است و یا تواتر آن از حضرت رسول ﷺ ونتیجةً تواتر آن از مصدر وحی (جبرئیل) یا حضرت رب الارباب که جبرئیل یک مرتبه نازل شد و مَلِک قرائت نمود و دفعهٔ دیگر (مالک) و یا فرمود: ملك ـ مالك یوم الدین.

برخی از برای اثبات تواتر قراآت[1] گفته اند: «ان بعض المتاخرين من القُرّاء افرد كتاباً فى أسماء الرجال، الذين نقلوها فى كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر فى التواتر فيجوز القراءة بها ...»

جماعت کثیری از عامه نیز معتقد به تواتر قراآت می باشند و در مقابل کثیری از اهل تحقیق، نفی تواتر نموه اند؛ ولی انصاف آن است که قطع به حصول تواتر قراآت

---

۱. جمعی از قائلان به تواتر قراآت تصریح کرده اند که مراد از تواتر قراءآت این نیست که آنچه از قراآت نقل شده است دارای تواتر است، بلکه مقصود آن است که تواتر انحصار دارد در آنچه که از این قراآت نقل شده است، چون برخی از قراآت قرّاء سبعه شاذ است تا چه رسد به سایر قُرّاء.

«والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراآت وان ركّب بعضها فى بعض مالم يترتب بعضها على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته نحو: (فتلقى آدم من ربه كلمات) فانه لايجوز الرفع فيهما ولاالنصب وان كان كل منهما متواتراً، بان يوخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته؛ فان ذلك لايصح لفساد المعنى ونحوه فى الفساد (وكفّلها زكريا) بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزى فى النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضاً واما اتباع قراءة الواحد من العشرة فى جميع السور فغير واجب قطعاً، بل ولامستحب فان الكل من عنداللّه نزل به الروح الامين على قلب سيدالمرسلين، تخفيفاً للأمة وتهويناً على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فى ماذكر امر حادث غير معروف فى الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفاً من التباس الامر ...»

قاریان هفتگانه مستبعد است، تا چه رسد به قرائت منقول از دیگر قاریان: (ابوجعفر و یعقوب و خلف) و غیر اینها از حضرت رسول ﷺ؛ برخی از متأخران علاوه بر اجماع به تواتر قراآت، به روایت منقول از طرق متعدد (انزل القرآن علی سبعة احرف) استدلال کرده اند، این روایت اگرچه مشهور بلکه به ادعای برخی از علمای عامه متواتراست، ولی دلالت بر مدعای مستدلان ندارد، چون همانطوری که ذکر شد حدود چهل معنا برای آن ذکر کرده اند[۱].

ابن اثیر در نهایه بعد از نقل حدیث گوید: «اراد بالحرف، اللغة یعنی علی سبع لغات العرب، ای انها متفرقة فی القرآن ...».

مراد ابن اثیر در نهایه آن است که بعضی از قرآن به لغت قریش و برخی به لغت هذیل و هوازن و بعضی از آن به لغات یمن و سایر لغات است، چون مسلم است که معنای روایت این نیست که در هر حرف از حروف قرآنیه، هفت وجه تحقق دارد.

در روایات خاصه (مأثور از اهل بیت و عترت) در این باب دو روایت متعارض نقل شده است، یکی آن که قرآن به حرف واحد نازل شده است. شیخ کلینی (ره) از فضیل بن یسار نقل کرده است که «قلت لابی عبدالله ؑ: انّ الناس (یعنی عامه) یقولون: ان القرآن نزل علی سبعة احرف. فقال ؑ: کذبوا ان القرآن نزل علی حرف واحد من عندالواحد».

یکی از اعلام و اکابر عصر ما[۲] بر طبق این روایت گفته اند: «ان نزول القرآن علی سبعة

---

۱. تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن نزل علی سبعة احرف) مسلّم نیست، چون شرایط تواتر در ناقلان و راویان از حضرت ختمی مرتبت مسلم است، ولی در طبقات بعد از صحابه ادعای تواتر اصل واساس ندارد، لذا شیخ اعظم ابوجعفر طوسی، صاحب تفسیر تبیان آن را جزء اخبار آحاد دانست وخبر واحد در این قبیل از مسائل حجیت ندارد.

محمد عبدالعظیم الزرقانی در مناهل العرفان (ط ثالثة ۱۳۷۲ هـ. ق، ص۱۳۲) گفته است:

«وکان هذه المجموع التی یؤمن تواطؤها علی الکذب، هی التی جعلت الامام اباعبیدابن السلام یقول بتواتر هذاالحدیث، لکنّه خبیر بان من شروط التواتر، توافر جمع یؤمن تواطؤهم علی الکذب فی کل طبقه من طبقات الروایة وهذاالشرط اذا کان موفوراً هنا فی طبقة الصحابة، کما رأیت فلیس بموفور لدینا فی الطبقات المتاخرة ...».

۲. وهوالاستاذ البارع الکامل سیدالاساطین ورئیس الملة والدین السیّد ابوالقاسم الخوئی (ره)، البیان فی تفسیر القرآن، ط نجف، ۱۳۸۵، ق، ص۲۱۱.

احرف لايرجع الى معنى صحيح، فلابد من طرح الروايات الدالة عليه ولاسيما بعد ان دلت احاديث الصادقين على تكذيبها، وان القرآن نزل على حرف واحد، وان الاختلاف قدجاء من قبل الرواة».

صحيحهٔ زرارة عن أبی جعفر قال: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجیء من قبل الرواة».

دیگر اینکه در خصال ازحضرت صادق نقل شده است که حضرت در جواب سائل که به آن حضرت عرض کرد: «ان الاحاديث يختلف عنكم». فرموده است: «ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ماللإمام ان يفتى على سبعة وجوه».[1]

برخی بین این روایات جمع کرده اند و روایت اخیر را حمل بر بطون سبعهٔ قرآنیه نموده اند[2]. برخی گفته اند: این جمع با روایت عیسی بن عبدالله هاشمی (در کتاب خصال) قال رسول الله ﷺ: «اتانی آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت يا رب وسع

---

۱. این روایت را برخی حمل بر بطون سبعهٔ قرآنیه که از طرق خاصه وعامه نقل شده است نموده اند، ولی مشکل کار در این امر است که اختلاف احادیث به حسب مضمون آیا مستند است به بطون قرآنی؟ این نیز مسلم است که امام در مقام بیان احکام، حکم واقعی را بیان می کند ومأخذ علم او در احکام فروعاً واصولاً مأخذ علم نبی ﷺ است، در مقام بیان احکام ومعارف جهت ارشاد امت واصحاب خود به اطلاق وعموم وظواهر استدلال واستشهاد می نمودند، ولی خود در مقام استفادهٔ احکام از باطن به ظاهر رجوع یا سیر می نمودند، چون باطن امام ومرتبه و مقام سر وجود او (امُّ الکتاب) است که همه حقایق ومعارف درآن مقام به وجود جمعی موجود است وامام در مقام تفصیل و در مرتبه ومقام وجود فرقی، معانی را در قالب الفاظ اظهار می نمودند. به عبارت دیگر ومشرب آخر، مقام ومرتبهٔ امام به حسب باطن ولایت همان ام الکتاب وکتاب مبین است که جامع جمیع حقایق است وبه اعتبار اصل ذات باطن امام وحقیقت قرآن، یک چیز است وچون باطن او ام الکتاب است، به همه چیز عالم است ومقام ظاهر امام مرتبهٔ تفصیل آن حقایق است، لذا اهل عرفان حقیقت محمدیه را مبدأ ظهور وتفاصیل علوم حقیقیه دانسته اند و اهل عصمت وطهارت وعترت طاهرین به اعتبار باطن ولایت، با آن حضرت متحدند و احادیث راجع به تقدم خلقت آن حضرت به حسب وجود نوری ملکوتی، (اول ما خلق الله نوری) به این اصل ناظراست وحقیقت محمدیه با ارواح طاهره اوصیاء او متحد است که «انا وعلى من نور واحد» و «انا وعلى من شجر واحد والناس من اشجار شتى».

۲. در روایت عامه نیز نقل شده است: «ان القرآن نزل على سبعة احرف، لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف مصدر ومطلع» ونیز همانطوری که ذکر شد، عامه وخاصه نقل کرده اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطنا الى سبعة ابطن».

علی امتی فقال إن اللّه یامرك ان تقرأ القرآن علی سبعة احرف» منافات دارد.

ولی این روایت علاوه بر ضعف سند، نظیر روایات منقول از طرق عامه مبهم و معنای محصلی از آن استفاده نمی شود.

***

دکتر عبدالصبور شاهین در کتاب تاریخ قرآن از این که علامه محقق آقای سید ابوالقاسم خویی (ره) فرموده اند: «ولاقیمة للروایات اذا کانت مخالفة لما یصح عنهم (أی عن اهل البیت) ولهذا لایهمّنا ان نتکلم عن اسانید هذه الروایات، وهذا اول شیء تسقط به الروایة عن الاعتبار والحجیة» خیلی ناراحت شده و گفته است: «معاذاللّه ان یقال هذا بحق اصحاب القرآن فهم أهمّ ورعاً وضبطاً فی الروایة والأداء ...»

این دانشمند معاصر از وجود آن همه روایات وارد از طرق عامه در شأن اهل بیت و عترت و ارجاع حضرت رسول امت خود را به اهل عصمت و طهارت که اول آن بزرگواران باب مدینهٔ علم آن حضرت، علی علیه السلام است غفلت کرده است؛ بر طبق آن روایات اگر همه اصحاب قرآن در یک طرف و علی علیه السلام در طرفی قرارگیرد، حق با علی علیه السلام است که عامه به طرق متعدد نقل کرده اند: «الحق مع علی وعلی مع الحق ...»، اما در مسأله که (نزل القرآن علی سبعة احرف) چون در روایات وارد از طرق خاصه نیز به این مضمون روایت وارد شده است وعلاوه بر این، روایات داله بر نزول قرآن بر حرف واحد جزء اخبار آحاد به شمار می روند، بیان آقای خویی در این باب تمام نیست و قابل منع است؛ چون در این قسم مسائل، خبر واحد حجیت ندارد، اما این مسأله که مرجع دینی بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله اهل بیت عصمت و طهارت می باشند[1]، جای شک و شبهه نیست و این نیز مسلم است که نزول قرآن برهفت حرف بنابر آنچه که از روایات وارد از طرق عامه استفاده می شود، قابل حمل بر معنای معقول و متصوری نمی باشد؛ ما ذکر کردیم که این روایات نیز تواتر ندارند، یعنی صدور آنها از حضرت رسول قطعی نیست و از

---

۱. حدیث ثقلین منقول از طرق عامه بر این مدعا دلالت تام دارد و نیز روایاتی که دلالت دارند بر لزوم رجوع امت اسلام به سر سلسلهٔ اولیاء صاحب مقام ولایت کلیهٔ الهیه شاه مردان امیرالمؤمنین علیه وآله السلام.

همان اوائل تدوین کتب تفسیر و حدیث در اسلام، هرکس در بیان معنای این روایات و مدلول و دلالت آنها رأی مخصوصی را اختیار نموده است، به نحوی که برخی از اعلام بیش از چهل قول در این مسأله نقل کرده اند.

***

بنابر آنچه که محققان از علمای اصول به خصوص متأخران آنها (شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی و دیگران) بیان کرده اند، اجماع منعقد است بر جواز قرائت به قراآت مختلفه، اگرچه ما قائل به تواتر همه این قراآت نشویم.

برخی از محققان مثل شهید ثانی معتقدند که این مسأله مبتنی است بر ثبوت تواتر، یعنی هر قرائتی که متواتر است قرائت به آن جائز می باشد، اعتقاد و قطع به تواتر جمیع قراآت به این معنا که آنچه قرّاء سبعه یا عشره قرائت نموده اند، مسلماً از پیغمبر و ازخداوند صادر یا نازل باشد، امری مشکل است؛ اما مسأله تجویز اهل عصمت و طهارت و جواز قرائت قرآن کما یقرأ الناس برخی از جمله صاحب قوانین در کتاب قوانین در این باره گفته است: [1]

---

۱. بنابر آنچه متاخران از علمای شیعه و محققان از فقها و اصولیین خلافاً للمشهور (ومنهم الشیخ الاعظم الانصاری وتلامیذه والمحقق الخراسانی) فرموده اند تواتر قراآت مسلم نیست، آنچه که ثابت ومحقق است همان جواز قراءت است به آنچه که نقل شده است از قراآت مختلفه وملازمه بین تواتر قراءت وجواز قراءت محقق نیست.

همانطوری که نقل شد، جمعی تصریح نموده اند به این که اختلاف در قراآت اگر سبب اختلاف در ظهور آیه شود، مثل (یطهرن) به تشدید وتخفیف مانع می شود از تمسُّک به دو قراءت (مثلاً) از آن جایی که تواتر قراآت مسلّم نیست، نمی شود ملتزم شد که هریک از قراآت سبعه نازل از حق تعالی است به قلب حضرت ختمی مرتبت و در صورت وجود اختلاف در ظهور عمل به یکی از قراآت (چون آنچه که واقعاً کلام حق تعالی است محرز ومسلم نمی باشد)، عمل به چیزی است که ما علم به قرآن بودن آن نداریم.

و در صورتی که اختلاف بین دو قراءت موجب اختلاف در ظهور آیه نشود، در این صورت عمل به آن جایز است؛ چون حجیت ظواهر مسلم شد وفرض آن است که علم به قرآن بودن آن حاصل است. بنا بر جواز استدلال به قراءت به اعتبار آن که قرآت است، در صورت تعارض بین دو قراءت احکام خبر واحد در این مقام جاری است (کما ذهب الیه بعض العامة وقالوا انها کأخبار الآحاد. آیا اثبات کتاب مثل سنت به خبر واحد ممکن است؟) یا آن که در صورت تعارض قراآت رجوع به مرجّحات سندیه، بی وجه است واحکام مربوط به

←

«فهذا هوالذی یمکن ان یدعی معلومیتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن، کما یقرأ الناس وتقریرهم لاصحابهم علی ذلك وهذا لاینافی عدم علمیة صدورها عن النبی و وقوع الزیادة والنقصان فیه والإذعان بذلك والسکوت عماسواه، اوفق بطریقة الاحتیاط».

بحث و تحقیق

یکی از مباحثی که بنا شد به مناسبت رسالهٔ متشابهات القرآن و پیرامون توضیح کلمات شیخ طوسی در آن بحث کامل شود، مسألهٔ متشابهات در قرآن و حدیث است **«هوالذی انزل علیك الکتاب منه آیات محکمات واخر متشابهات»**[1].

ابن حبیب نیشابوری (بنا به نقل ملاجلال سیوطی) در این مسأله سه قول نقل کرده است، یکی آن که جمیع آیات قرآنیه محکم است **«کتاب احکمت آیاته ثم فصلت»**.

قول دیگر آن که جمیع آیات قرآنیه متشابه است **«کتاباً متشابهاً مثانی ...»**، قول سوم آن است که بعضی از آیات قرآنیه محکم و بعضی متشابه است[2]. حق آن است که بین این قول اخیر که به

→ دوخبر متعارض جاری می‌شود که در صورت رجحان یکی از دوسند به دلیل راجح اخذ شود ودر صورت تعارض هر دو ساقط شوند، یا آن که احکام راجع به اخبار متعارضه شامل قراآت متعارض نمی‌شود والمرجع فی القرائتین المتعارضتین تساقط است ورجوع به دلیل دیگر یا رجوع به اصل می‌شود، بناءاً علی الطریقیة فی حجیة الامارات واما بنابر سببیت وموضوعیت اصل تخییر است، کما صرّح به صاحب الکفایه (ط نجف، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص۹۱، ۹۲).

برخی گویند: چون قراءت کننده (که قراءت آن به ما رسیده است) به منزلهٔ راوی قرآن است، آیا در صورت اختلاف دوقراءت که مدلول این دو متعارض باشند، قاعده تعارض بین دو روایت در این مقام جاری است یا نه؟ قراآت منقول از قرّاء از دو حال خارج نیست و دو صورت درآن مفروض است: یکی آن که این قراآت توسط قرّاء نظیرمنقول به اخبار آحاد به ما رسیده است، نظیر سایر اخبار آحادی که دارای معانی و مفهوم واحد و یا دارای مفاهیم مختلفند ویا آن که قراآت مختلف ناشی از اجتهاد شخصی قرّاء است و این دو احتمال مانع از آن است که ما این قراآت را به منزلهٔ روایات منقوله فرض نمائیم، روی این میزان مشکل است که در احکام شرعی به آنها استدلال کنیم.

۱. کتاب الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ط بولاق ۱۳۰۶ هـ. ق، ص۱، ۲، ۳، ۴، ۵.

۲. ما در مباحث قبل بیان کردیم که ممکن است برخی از آیات نه محکم باشد و نه متشابه. برخی گفته اند: الآیة لاتدل علی الحصر ... اذلیس فیها شیء من طرقه. ←

طور قضیه مهمله از آیه استفاده می شود، بین دو آیه مورد استدلال قائلان به محکم بودن جمیع آیات و تشابه جمیع آیات منافات نمی باشد، چون مراد از آیه «کتاب احکمت آیاته ...» اتقان وعدم تطرق نقص واختلاف در آیات قرآنیه و مستفاد از آیهٔ «کتاباً متشابهاً ...» تشابه آیات نسبت به یکدیگر است، از حیث اتقان و احکام و اعجاز واشتمال بر حقایق ومعارف و اشتمال جمیع آیات بر بطن و مطلع وحد و هکذا ... .

بیان وجوه فرق بین محکم و متشابه

کلمات قدما درتعیین مراد از محکم و متشابه مختلف است، بعضی از ناظران در علوم قرآن گفته اند: «المحکم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل والمتشابه مااستأثرالله بعلمه، کقیام الساعة وخروج الدجال و الحروف المقطعة فی أوائل السور».

برخی گفته اند: «المحکم ماوضح معناه والمتشابه نقیضه».

بعضی دیگر گفته اند: «المحکم مالایحتمل من التأویل الا وجهاً واحداً، والمتشابه مااحتمل اوجهاً ...».

ونیز جمعی گفته اند: «المحکم ماکان معقول المعنی والمتشابه بخلافه، کاعداد الصلوة واختصاص الصیام برمضان دون شعبان»[1].

وقیل: المحکم ما استقل بنفسه والمتشابه مالا یستقل بنفسه الا بردّه الی غیره.

بعضی دیگر از اهل تفسیر و حدیث گفته اند: المحکم مالم یتکرر الفاظه ومقابله المتشابه. کما این که برخی دیگر گفته اند: المحکم الفرائض[2] والوعد والوعید والمتشابه القصص والأمثال.

→

شیخ در مقدمه تبیان گوید: «وصفه بانه محکم کله، المراد به انه بحیث لایتطرق علیه الفساد والتناقض والاختلاف والتباین والتعارض ... ووصفه بانه متشابه انه یشبه بعضه بعضاً فی باب الاحکام الذی اشرنا ... ووصفه بان بعضه محکم وبعضه متشابه ما اشرنا الیه من ان بعضه مایفهم المراد بظاهره، فیسمّی محکماً وبعضه مایشتبه المراد منه بغیره وان کان علی المراد والحق منه دلیل فلاتناقض فی ذلک بحال ...».

۱. فی الاتقان: قاله الماوردی. (جزء دوم، ص۲، ۳، ۴).

۲. اغلب تعاریف وارده در این قبیل از موارد، جامع و مانع نیست و روی جهات واعتبارات قابل اختلاف است واکثر این تعاریف به یکدیگر برمی گردد، مثلاً الفاظ وکلمات حاکی از اوامر ونواهی و به طور کلی احکام مربوط
←

وقیل: المحکم ماتأویله تنزیله والمتشابه مقابله و أخرج ابن ابی حاتم من طریق علی بن ابی طلحة عن ابن عباس قال: «المحکمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه ومایؤمن به ویعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله واقسامه وما یؤمن به ولایعمل به».

از مجاهد نقل شده است: «المحکمات مافیه الحلال والحرام وماسوی ذلك منه متشابه یصدق بعضه بعضاً ...».

***

در برخی از کتب تفاسیر این بحث مطرح شده است که آیا علم به متشابهات ممکن الحصول است یا آن که فقط حق تعالی به آن علم دارد[1]، منشأ این دو قول اختلاف عقیده در مقام فهم آیهٔ شریفهٔ «وما یعلم تاویله إلا الله والراسخون فی العلم» می باشد.

و نیز این مسأله باید مورد بحث واقع شود که متشابهات از آیات دارای اقسام متعددند و تشابه از جهات مختلف، عارض آیات می شود و متشابه علی الإطلاق به معنای غیرمفهوم به طور مطلق وجود ندارد و معانی آیات به اعتبار تنزل در کسوت الفاظ حاکی از علم ربوبی، نسبت به

→ به عبادات ومعاملات وکلیه الفاظ مستعمل در محاورات عرفی که شارع نیز بر همان طریق مشی نموده است، محکم وغیرمتشابهند وتأویل در ظواهر کتاب وسنت با ظواهر مربوط به احکام شرعیه وبه عبارت واضحتر درفروع احکام، مطلقاً جائز نیست. باطنیه از آن جهت در ورطهٔ گمراهی وهلاك واضح قرار گرفته اند که در فروع تأویل نمایند وتأویل در فروع احکام، اکثر احکام الهیه را به طور کلی بی اثر می نماید.

۱. محققان از علمای شیعه واهل تحصیل از عرفا ومتألهان معتقدند که علم به متشابهات ممکن الحصول است وراسخان در علم (اهل عصمت وطهارت) به متشابهات عالمند وحق آن است که محکم ومتشابه از امور نسبیه اند؛ ممکن است آیه ای از آیات نزد برخی از محکمات ونسبت به بعضی متشابه باشد ونیز ممکن است کلیهٔ آیات قرآنیه نزد جمعی از منغمران در جهل وعصیان، متشابه وجمیع آیات نسبت به کُمّل از اهل ولایت وحکمت محکم باشد ـ کما سیأتی تحقیق هذا ان شاء الله تعالی.

واخباری از طرق خاصه نقل شده است که عترت (اهل بیت عصمت وطهارت) راسخان در علم قرآنند وبه متشابهات از آیات قرآنیه عالمند. سرّ این مطلب آن است که مقام ومرتبهٔ آنان مطلع کلام الهی است و به جمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ احاطه دارند و علم آنان علم کسبی حاصل از معلم بشری نیست، بلکه علم آنان لدنّی ومفاض از احدیت وجود است و به اعتباری همین کلمات قرآنیه را از قائل آن استماع می نمایند. در این مقام مطلبی است که فهم آن خالی از غموض نیست و درك کامل آن از مواهب خاصّهٔ حق است.

ناظران در آیات الهیه متشابه می شوند و ما در این مقدمه بیان می کنیم که محکم و متشابه در کتاب تکوینی حق نیز وجود دارند و بین کتاب تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی از محکمات و متشابهات، مناسبات تامه وجود دارد؛ کما نذکره مفصّلاً ان شاء اللّه تعالی و تبارك.

سیوطی گفته است: «منشأهما الاختلاف فی قوله: والراسخون فی العلم هل هو معطوف و «یقولون» حال أو مبتدأ خبره «یقولون» والواو للإستئناف وعلی الأول طائفة یسیرة منهم مجاهد»[۱].

از ابن عباس اصحاب حدیث نقل کرده اند که فرموده است: «انا ممن یعلم تأویله[۲]».

از مجاهد نیز نقل کرده اند که در معنای «والراسخون فی العلم» گفته است: یعلمون تأویله و یقولون آمنا به. وعن الضحاك: الراسخون فی العلم یعلمون تأویله، لولم یعلموا تأویله لم یعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولامحکمه من متشابهه.

برخی از مفسران و متکلمان عامه گفته اند: «یبعد ان یخاطب اللّه عباده بما لاسبیل لأحد من الخلق الی معرفته».

از ائمهٔ اهل بیت روایات کثیره ای دلالت دارد بر این که علم به متشابهات، از مختصات آن بزرگواران است و نزد محققان از عرفای اسلامی و اعاظم از دانشمندان شیعه علم تأویل از خصایص صاحبان ولایت کلیه ـ اهل بیت عصمت و طهارت - خصوصاً باب مدینهٔ علم نبوت، علی علیه السلام است و به لحاظ دانایی آنها به تأویل واطلاع آنان از بطون و حقایق قرآن حضرت ختمی مرتبت فرموده است: «انی تارك فیکم الثقلین ...» این حدیث را عامّه وخاصه نقل کرده اند.

جمع کثیری از اهل سنت معتقدند که علم به متشابهات، برای احدی حاصل نمی باشد؛ چون علم به تأویل آن اختصاص به حق تعالی دارد و راسخان در علم به متشابهات علم ندارند و به آن ایمان آورده اند[۳].

---

۱. الاتقان، جلد دوم، چاپ قاهره، ص۳، ۴، ۵.

۲. علمای خاصه در تفاسیر ومحدثان از طایفهٔ ناجیهٔ شیعه ـ کثرهم اللّه تعالی ـ در کتب خود نقل کرده اند.

۳. شیخ بارع کامل، حجّت فرقهٔ ناجیه ابوجعفر طوسی ـ رضی اللّه عنه ـ در مقدمهٔ تبیان یک قسم از متشابهات را به «ما اختص اللّه تعالی بالعلم به، فلایجوز لأحد تکلُّف القول فیه، ولاتعاطی معرفته، وذلک مثل قوله: «یسئلونك

←

از ابن عباس نقل شده است: «انه کان یقرأ: وما یعلم تأویله الا اللّه، ویقولون الراسخون فی العلم آمنّا به»، جمع کثیری همین خبر را دلیل گرفته اند بر این که ـ واو ـ در آیهٔ شریفه «وما یعلم تأویله ...» از برای استیناف آورده شده است «وان هذه الروایة وان لم تثبت بها القراءة، فاقل درجتها أن تکون خبراً باسناد صحیح الی ترجمان القرآن، فیقدم کلامه فی ذلك علی من دونه ...».

ما در مباحث بعد بیان خواهیم کرد که ترجمان قرآن در درجهٔ اول امیرمؤمنان علی ﷺ است و ابن عباس بنا به تصریح علمای عامه، در علم قرآن شاگرد اوست و خود تصریح نموده است

←

عن الساعة ایّان مرساها، قل: انما علمها عند ربی، لایجلیها لوقتها الا هو ...» معرفی نموده اند وعلم به این قسم از متشابهات را مختص به حق دانسته اند، ولی همانطوری که قبلاً بیان شد علم به بقیهٔ اقسام متشابه امکان دارد[1]، بنا بر مسلک امامیه این معنا مسلم واظهر من الشمس است که راسخان درعلم همان کسانی هستند که حضرت رسول در شأن آنان فرمود: «انی مخلف فیکم الثقلین، ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی اهل بیتی، وانهما لن یفترقاً، حتی یردا علی الحوض»؛ این روایت را علمای عامه به طرق متعدد نقل کرده اند وبرخی از عامه گفته اند: «هذه الروایة لایمکن ان یدفعها احد» وبعضی دیگر از آنها گفته اند این روایت دلالت دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم القیامه؛ مع ذلک معاصران ما از اهل سنت ازنقل این قبیل روایات که به اعتبار آنها قدمای از آنها تصریح کرده اند، خودداری می کنند «وما ظلمهم اللّه ولکن کانوا انفسهم یظلمون».

---

(۱) اما مسأله ساعت وکیفیت علم به قیامت وروز محشر، این خود از مسائل مهمه است ومتوقف است بر بیان معانی ساعت وموارد اطلاقات آن چون قیامت بعد از طی دوران زمان و مکان قائم می شود و بساط سماوات وارض هنگام قیام قیامت برچیده می شود، اما علم حضرت ختمی مرتبت و باب مدینهٔ علم او علی ﷺ به قیامت، باید دانست که به وجود حقیقت محمدیه و خاتم ولایت مطلقهٔ او قیامت قائم می شود وما برای آن که بحث مبسوط نشود، به نحوی که منافات با وضع این مقدمه داشته باشد، به نحو اشاره ورمز و ... می گوییم:

همانطوری که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین وابواب مدینهٔ علم وبالجمله کُمّل از ورثهٔ او، واسطه در تسطیر وترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. همین طور به حکم النهایات هی الرجوع الی البدایات، حقیقت محمدیه واسطهٔ رجوع اشیاء به حق و وجود او مبدأ هدایت تکوینی وتشریعی است، لذا ورد: بکم (اهل بیت) بدأ اللّه وبکم یختم؛ ولذا قامت قیامتهم فی هذه النشاة والی هذا اشار علی ﷺ: «لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً» و از آن جایی که قبل از طی بساط کون ومکان، قیامت آنان قائم است و در عین احدیت ظاهری فناء درحق و بقاء به او برای آن بزرگواران (بلکه فناء عن الفنائین وصحو بعدالمحو وتمکین بعد از تلوین) حاصل شده است، به واسطهٔ رجوع آنان به احدیت، وجود قیامت قائم می شود، الی هذا اشارالمولوی:

زادهٔ ثانی است احـمـد در جـهـان	صد قیامت خود از او گشته عیان
رو قیامت شو قیامت را به بین	دیدن هرچیز را شرط است این

که «ما اخذت فی تفسیر القرآن، فعن علی بن ابی طالب».

روایاتی که عامه نقل نموده اند برای اثبات این معنا که راسخان در علم، علم به متشابهات ندارند و فقط به آن ایمان دارند، علاوه بر این که مخالف احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت است (و این نزد ما مسلم است که اگر روایاتی از طرق اهل بیت وارد شود و این روایات متواتر باشد، از روایات وارد از غیر اهل بیت وحی و عصمت اعراض می شود)، برخی از حیث سند ضعیف و بعضی دلالت بر مقصود ندارد و مضامین بعضی مبهم و مضطرب است. مثلاً از عایشه نقل کرده اند «قالت: کان رسوخهم فی العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا یعلمونه» بر هر مؤمن به حقانیت محمد ﷺ و قرآن به متشابهات ایمان دارد و معتقد است که از خداوند نازل شده است، چون انکار آیات قرآنیه اگرچه متشابهات باشد، با علم به این که آیه نازل از جانب حق است، معنا ندارد.

اما عدم جواز اخذ به متشابهات در مقام عمل و ایمان به آن و وجوب عمل به محکمات، محتاج به دلیل نیست و این نیز مسلم است که آیات متشابهات آن قسم از آیاتی محسوب می شود که ارتباط به مقام عمل پیدا نمی کند، چون در برخی از روایات تصریح شده است که «المحکمات مافیه الحلال والحرام ... والمحکمات هی اوامره وزواجره» مگر آن که در متشابهات تعمیم قائل شویم؛ در این صورت مفهوم متشابه نیز معنای معلوم و معین نخواهد بود و لفظ متشابه نیز به حسب دلالت بر مصادیق متشابه، متشابه خواهد بود.

اما روایت منقول در کتب اهل سنت راجع به منع عمر از سؤال از متشابهات (رجل جاء فی المدینة فجعل یسئل عن متشابه القرآن ... فارسل الیه عمر ... فضربه حتی دمی راسه)، معلوم نیست این شخص از چه قسم از انواع متشابه سؤال نموده است؛ به هرحال باید خلیفه جواب او را می داد، نه آن که سر او را می شکست؛ این روایت را می توان از سلسله روایاتی دانست که محققان خاصه از مطاعن خلیفهٔ دوم شمرده اند[1].

---

۱. این معنا نیز مسلم است که برخی از متشابهات بعد از عرض به محکمات، جزء محکمات محسوب می شود و ازابهام خارج می گردد. متشابهات از آیات مربوط به صفات وافعال حق نیز دارای اقسام واحکامی است که بیان خواهد شد وقول قائلان به منع رجوع به متشابهات وعدم جواز غور درآن وبالأخره وجوب ایمان به متشابهات ←

و این نیز باید معلوم شود که اتباع و پیروی از متشابهات، غیر از غور در معانی آیات متشابهه و عرض متشابهات به محکمات و یا رجوع به راسخان درعلم جهت رفع ابهام واجمال وتشابه از آیات بیّنات قرآنیه می باشد.

ما بیان خواهیم نمود که جمیع آیات قرآنیه به حسب ذات از باب آن که نازل از حکیم علی الإطلاق و کلام الهی است، محکم و لاریب فیها است؛ تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و به حسب حالات ناظران به آیات بینات و عدم ادراکِ قاصران، عارض بر آیات می شود.

***

برخی از عامه گفته اند: المراد بالمحکم مااتضح معناه والمتشابه بخلافه، لأن اللفظ الذی یقبل معنی، اما ان یحتمل غیره اولا؟ والثانی النص والأول اما ان تکون دلالته علی ذلك الغیر ارجح اولا؟ والأول هوالظاهر. والثانی اما ان یکون مساویه اولا؟ والاول هوالمجمل والثانی المؤول. فالمشترك بین النص والظاهر هوالمحکم. والمشترك بین المجمل والمؤول هوالمتشابه.

ویؤید هذا التقسیم انه تعالی اوقع المحکم مقابلاً للمتشابه. قالوا: فالواجب ان یفسرالمحکم بما یقابله ویعضد ذلك اسلوب الآیة وهوالجمع مع التقسیم، لأنه تعالی فرق ماجمع فی معنی الکتاب بأن قال **«منه آیات محکمات واخر متشابهات»** و اراد ان یضیف الی کل منهما ماشاء؛ فقال اولاً **فامّا الذین فی قلوبهم زیغ** ... الی ان قال **والراسخون فی العلم یقولون آمنا به** وکان یمکن ان یقال واما الذین فی قلوبهم استقامة، فیتبعون المحکم ولکنه وضع موضع ذلك **والراسخون فی العلم**، لإتیان لفظ الرسوخ لأنه لایحصل الا بعد التثبُّت العامّ والاجتهاد البلیغ؛ فاذا استقام القلب علی طرق الإرشاد، رسخ القدم فی العلم افصح صاحبه النطق بالقول الحق وکفی بدعاء الراسخین فی العلم «ربنا لاتزغ

→ بدون تفکر دراین آیات، قول سخیفی است و در نزد اهل تحقیق از اباطیل و اوهام به شمار می رود.

جمع کثیری ازعامه، عالی ترین آیات وارده درتوحید وصفات وافعال را که متضمن مطالبی تحقیقی ودقیق در معرفت است، متشابه دانسته اند وبه واسطهٔ غوطه ور شدن آنها در جهل و اوهام از نیل به معرفت حق که علت غایی عبادت، بلکه غرض اصلی از خلقت است، محروم شده اند و عجب تر آن که قائل به تجسیم شده اند وحق تعالی را مثل اجسام مستنیره قابل رؤیت می دانند و جم غفیری از آنان در مبحث صفات قائل به حدوث شده اند و برخی اوصاف اجسام ومواد را برای مبدأ وجود که منزه از صفات امکانی است، ثابت دانسته اند وعطلوا العقول عن معرفة ذاته وصفاته، بل قالوا بوجوب امساك الفیض والتعطیل و ... .

قلوبنا بعد اذ هدیتنا ... » شاهداً علی ان الراسخون فی العلم مقابل لقوله والذین فی قلوبهم زیغ ... وفیه اشارة الی ان الوقف علی قوله : الاالله تام والی ان علم بعض المتشابه مختص بالله تعالی و انّ من حاول معرفته هوالذی اشارالیه فی الحدیث بقوله : فاحذرهم .

وقال بعضهم : العقل مبتلی باعتقاد حقیّة المتشابه کابتلاء البدن باداء العبادة ، کالحکیم اذا صنف کتاباً اجمل فیه احیاناً لیکون موضع خضوع المتعلم لأستاذه وکالملك یتخذ علامة یمتاز بها من یطلعه علی سره[۱] .

***

برخی از مفسران و اهل حدیث متشابهات را بر دو قسم تقسیم نموده اند که یک قسم از آن به هیچ وجهی از وجوه از تشابه خارج نمی شود و به هیچ اعتبار معنای آن شناخته نمی شود .

قسم دیگر از متشابهات بعد از رد به محکمات ، از تشابه و اجمال و ابهام خارج می شود . قسم اول از این دو قسم چیزی است که مورد و مصداق قوله حق تعالی است که فرمود : الذین فی قلوبهم زیغ ، از متشابهات تبعیت نموده و حق را به باطل آمیخته و موجب ضلالت می شوند و خود وغیر خود را در مهلکه می اندازند[۲] .

فی الاتقان ، قال ابن الحصار : قسم الله آیات القرآن الی محکم ومتشابه واخبر عن المحکمات انها ام الکتاب ، لأن الیها ترد المتشابهات وهی التی تعتمد فی فهم مراد الله من خلقه فی کل ماتعبدهم به من معرفته و تصدیق رسله وامتثال أوامره واجتناب نواهیه ، وبهذا الاعتبار کانت امهات ؛ ثم اخبر عن الذین فی قلوبهم زیغ انهم هم الذین یتبعون ماتشابه منه ، ومعنی ذلك : ان من لم یکن علی یقین من المحکمات ، وفی قلبه شكٌّ واسترابة ، کانت راحته فی تتبع المشکلات المتشابهات[۳] .

نقل و تحقیق

ما برای تمهید مقدمات جهت تحقیق در مشکلات رسالهٔ متشابهات ، ناچاریم از ذکر

---

۱ . رجوع شود به اول کتاب الاتقان سیوطی ، جلد دوم ، ص۴ .

۲ . رجوع شود به مفردات قرآن ، راغب اصفهانی .

۳ . الاتقان ، جلد دوم ، ص ۵ .

پاره ای اقوال و نقل کلمات اهل فن از قدما و متأخِّران.

راغب اصفهانی گوید: الآیات عند اعتبار بعضها ببعض، ثلاثة اضرب: محکم علی الإطلاق، متشابه علی الإطلاق، ومحکم من وجه ومتشابه من وجه.

والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومن جهة المعنی فقط ومن جهتهما، فالأول ضربان، احدهما یرجع الی الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو ـ الأب ـ و (یزفون) اوالاشتراك کـ: الید و ـ الیمین ـ وثانیهما یرجع الی جملة الکلام المرکب، و ذلك ثلاثة اضرب: ضرب لاختصار الکلام، نحو وان خفتم ان لاتقسطوا فی الیتامی، فانکحوا ماطاب لکم ... وضرب لبسطه نحو لیس کمثله شیء، لأنه لوقیل: لیس مثله شیء، کان اظهر للسامع، وضرب لنظم الکلام نحو: انزل علی عبده الکتاب ولم یجعل له عوجاً قیِّماً[1].

والمتشابه من جهة المعنی، اوصاف اللّه تعالی و اوصاف القیامة؛ فان تلك الأوصاف لاتتصور لنا، اذ کان لایحصل فی نفوسنا صورة مالم نحسه، اولیس من جنسه[2].

این جماعت از تصور مفاهیم و معانی و اوصافی که از شوون وجود، بلکه عین هستی در جمیع مراتب وجودیه اند، عاجزند و به واسطهٔ عدم غور در الهیات و ربوبیات وغور در علوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ، از درك معارف بی پایان قرآن مجید محرومند و به واسطهٔ اعراض از اهل عصمت و طهارت عالِمان به تأویل، همیشه در عقاید راه افراط و تفریط پیموده اند و ضلوا واضلوا وقعوا فیما وقعوا:

چشم باز و گوش باز و این عمی   حیرتم از چشم بندیِ خدا

والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب: الأول من جهة الکمیَّة کالعموم والخصوص نحو:

---

۱. مفسران در تفسیر این آیه از مجاهد و عکرمه نقل کرده اند: هذا من التقدیم والتاخیر (انزل علی عبده الکتاب قیماً و ...).

۲. بحث ما با اشاعره ومعتزله واتباع این دو فرقه در این قسم از متشابهات است که به تحقیق آن می پردازیم ومحقق مؤلف صدرالحکما ودیگر از اهل معرفت وحکمت متعرض این قبیل از مباحث متشابهات شده اند. مؤلف علامه در تفسیر آیة الکرسی وبیان حقیقت کرسی به تحقیق در معنای متشابهات از کتاب وسنت پرداخته است.

اقتلوا المشركين، والثانى من جهة الكيفيَّة كالوجوب والندب نحو: **فانكحوا ماطاب لكم** ... والثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ ... والرابع من جهة المكان والأمور التى نزلت فيها نحو **وليس البر ان تاتوا البيوت من ظهورها، انما النسيء زيادة فى الكفر**؛ فان من لايعرف عادتهم فى الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه الآية، والخامس من جهة الشروط التى يصح بها الفعل ويفسد، كشروط الصلوة والنكاح.

به عقيدهٔ راغب وجمعی دیگر، متشابهات از این چند قسم خارج نیستند و آنچه که مفسران در تفسیر متشابه گفته اند، در این تقسیم داخل است؛ بعد از بیان آنچه که ذکر شد، گفته است:

برخی از متشابهات مورد معرفت واقع نمی شوند و راهی برای وقوف به آنها نیست و علم به یک قسم دیگر از متشابهات حاصل می شود، مثل الفاظ غریبه والأحکام المغلقة و قسم دیگر مردد بین دو امر است؛ راسخان در علم به آن علم دارند و بر غیر راسخان مخفی است و این که رسول اکرم در حق ابن عباس گفته است: «**اللهم فقّهه فی الدین وعلّمه التاویل**»، راجع به این قسم از متشابهات است (محققان از اهل حدیث از فرقهٔ امامیه و برخی از عرفای متأله از عامه، علی عليه السلام را مورد این دعا دانسته اند و حق هم همین است، باب مدینهٔ علم او و وصی و جانشین او اعلم و اعرف از هرکس به کتاب خداست و عنده علم الکتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیهٔ شریفهٔ «**وما یعلم تاویله إلاالله و** ...» جائز است، وان لکل واحد منهما وجهاً حسبما دل علیه التفصیل المتقدم.

تحقیق

مفسران به خصوص قدمای از مفسران عامه، کثیری از آیات قرآنیه را که مشتمل است بر معارف حقیقیه و شناسایی مبدأ وجود و صفات ثبوتیِ حق اول و از نفایس معارف حقیقی به شمار می روند، از متشابهات شمرده اند؛ در حالتی که بنا بر اصول و قواعدی که از اهل عصمت و طهارت و عالمان به تأویل و راسخان درعلم و ابواب مدینهٔ علم پیغمبر ـ علیه وعلیهم السلام والتحیّة ـ به ما رسیده است، هیچ یک از آیات صفات و آیات ملحق به صفات متشابه نیستند

و دارای معانی عالیه اند و قرآن کریم متضمن عالی ترین تحقیقات در ربوبیات است، از معرفت ذات وصفات و اسماء و علم به آخرت و مراتب و درجات آن و علی التحقیق به یک معنا، فواتح سور قرآنیه و برخی از آیات که نسخ و عدم نسخ آن مورد اختلاف است؛ اما آنچه را که برخی از عامه از متشابهات آیات قرآنیه و روایات وارد از حضرت رسول که به حسب الفاظ، مشابه این آیاتند دانسته اند، از قرار زیر است:

وفی الاتقان: «ومن المتشابهان آیات الصفات ومنها فواتح السور ...».

برخی از قدما و متأخران در آیات صفات و کیفیت تشابه این آیات، رساله و کتاب مستقل تألیف نموده اند و آیاتی از قبیل **«الرحمن علی العرش استوی»** و **«کل شیء هالك الا وجهه ویبقی وجه ربك ...»** و **«لتصنع علی عینی»** و **«یدالله فوق ایدیهم»** و **«السماوات مطویات بیمینه»** را متشابه پنداشته اند.

چون مفسران و اخباریون و اهل حدیث از عامه، قدرت و توانایی غور در مباحث ربوبی را نداشته اند، در مقام تفسیر آیات مربوط به ربوبیات والهیات، مطالب موهوم به رشتهٔ تحریر درآورده اند و چون از فهم غوامض علم الهی موجود در قرآن و حقایق و دقایق مربوط به آغازشناسی و انجام شناسی ـ لطایف و حقایق مربوط به مبدأ و معاد ـ عجز داشته اند، عملاً آنچه از قرآن کتابی که مشتمل است بر عالی ترین مطالب مربوط به مبدأ ومعاد استفاده کرده اند، مطالبی است سطحی و معمولی. و گاهی مطالبی موهوم را که ساختهٔ فکر غوطه ور در اوهام و خرافات آنان است به قرآن نسبت داده اند و در بسیاری از مطالب مرتبط به عقاید، اموری را به قرآن نسبت داده اند که خدا و رسول از آن موهومات مبرا هستند. اگر کسی دراصول عقاید مدون در کتب کلامی سیر نماید و به مآخذ عامه ـ اهل سنت ـ در عقاید مراجعه نماید، تصدیق خواهد نمود که احتیاج به عترت از حیث اهمیت، در عرض احتیاج به قرآن قرار دارد و نیز اذعان می نماید که رجوع به قرآن مجید و اعراض از اهل عصمت و طهارت و راسخان در علوم قرآن، چه مفاسدی را در برداشته است. به هرحال جمهور اهل سنت و محدثان از عامه، در آیات متشابه گفته اند: «یجب الایمان بها وتفویض معناها المراد منها الی الله ولانفسّرها، مع تنزیهنا له عن حقیقتها.»

در آیهٔ شریفهٔ «الرحمن علی العرش استوی» از عایشه[۱] نقل نموده اند «الکیف غیر معقول

---

۱. وفی کلام بعضهم فی تفسیر قوله تعالی: الرحمن علی العرش استوی «الکیف غیر معقول والاستواء غیرمجهول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر.» وعن مالك: والسؤال عنه بدعة. واخرج البیهقی عنه (ای مالك) انه قال: «هو کما وصف نفسه ولایقال: کیف وکیف عنه مرفوع».

ترمذی در حدیث رؤیت (رؤیت حق تعالی درآخرت) گفته است: «المذهب فی هذا (یعنی در مبحث رؤیت) عند اهل العلم من الائمة، مثل سفیان الثوری ومالك وابن المبارك وابن عیینة و وکیع وغیرهم انهم قالوا: نروی هذه الاحادیث کما جاءت ونؤمن بها، ولایقال: کیف، ولانفسّر، ولانتوهم.»

برخی دیگر از اهل سنت وجماعت وجمعی از محدثان دیگر از طایفهٔ شیعه گفته اند: احادیث صفات و رؤیت را باید تأویل نمود به معانی وجهاتی که منافات با تقدس وتنزه حق اول نداشته باشد.

به عبارت دیگر: این جماعت در باب صفات حق، آیات واخبار موهم تشبیه وتجسیم را تأویل می نمایند ومفادآنها را حمل می نمایندبه معانی که لایق حضرت باری باشد، به نحوی که منافات با تقدس وتنزه حق نداشته باشند.

قالوا: انا نؤولها علی مایلیق بجلاله تعالی، وهذا مذهب الخلف وکان امام الحرمین یذهب الیه، ثم رجع عنه.

فقال فی الرسالة النظامیة: الذی نرتضیه دیناً وندین الله به عقداً اتباع سلف الامة، فانهم درجوا علی ترك التعرض لمعانیها.

برخی دیگر از همین به اصطلاح علمای امت تصریح کرده اند که: علی هذه الطریقة مضی صدرالامة وساداتها وایاها اختار ائمة الفقهاء و ... آنهایی که به تأویل معتقدند واهل تنزیه صرفند گفته اند: منشأ اختلاف بین فریقین (اشاعره ومعتزله یعنی مشبّه ومنزّهه) آن است که آیا جائز است در قرآن چیزی موجود باشد که معنای آن مخفی باشد وکسی به آن عالم نشود؛ یا آن که راسخان در علم، عالم به متشابهات ومشکلات آیات قرآنیه اند؟

برخی عقیده دارند که تأویل اگر از لسان واصطلاحات موجود در زبان عرب (لابد الفاظ وکلمات وحروف که معانی ومفاهیم مختلف را به وسیله آن القاء می نمایند) دور نباشد ومتداول باشد در السنهٔ اعراب، انکار نمی شود واگر هم تأویل دور باشد و مستبعد، باید توقف نمود و با مراعات تنزیه حق از جهات خلقی ولوازم امکانی به آن ایمان آورد. (لابد مراد آن است که به جهاتی حمل می شود که موجب تشبیه واتصاف حق به صفات امکانی نگردد).

واگر الفاظ موجود در قرآن دلالت نماید برمعانیی ظاهر ومفهوم، از تخاطب عرب، یعنی لفظی که در معانی ظهور داشته باشد که عرب در مقام محاوره الفاظ را در این معانی استعمال نمایند، باید حمل بر معنایی نمود که لایق جناب کبریایی حق باشد.

به هرحال این جماعت جمیع آیات صفات را به معانی ومفاهیمی که منافات با مقام واجبی نداشته باشد حمل نموده اند، بعضی از اشاعره که به قواعد علم کلام و حکمت آشنا بوده اند همین مسلک را اختیار کرده اند؛ از جمله فخرالدین خطیب رازی که گفته است: «جمیع الأعراض النفسانیة اعنی الرحمة والفرح والسرور والغضب ←

والاستواء غیر مجهول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر».

برخی از عامه در آیات صفات گفته اند: «اتفق الفقهاء کلّهم من المشرق الی المغرب علی الایمان بالصفات من غیر تفسیر ولاتشبیه».

به عقیدهٔ این جماعت در اوراد و اذکار و ادعیه مشتمل بر صفات الهیه و در مقام اقامه نماز و سایر امور عبادی، ما الفاظی را جاری به لسان خود می نماییم، بدون آن که از آن الفاظ معنایی را بفهمیم و آنچه که ادا می کنیم، اکثراً غیر لقلقهٔ لسان چیز دیگری نیست، نعوذ باللّه من التفوه بهذه الاقوال.

← والحیاء والمکر والاستهزاء، لها اوائل ولها غایات، مثاله الغضب، فان اوله غلیان دم القلب وغایته ارادة ایصال الضرر الی المغضوب علیه، فلفظ الغضب فی حق اللّه لایحمل علی اوّله الذی هو غلیان دم القلب، بل علی غرضه الذی هو ارادة الإضرار ... فلفظ الحیاء فی حق اللّه ـ مثلاً ـ یحمل علی ترکه الفعل لا انکسار النفس ...».

این مسلک قابل توجه نیست، چون لفظ وکلمه ای که دارای موضوع له خاص است، حمل بر معانیی نموده اند وبر مصداقی اطلاق کرده اند که بر آن دلالت ندارد، نه به نحو مجاز و نه به نحو حقیقت. وسیأتی تحقیق الحق وبیان ماهوالمرضی عندالمحققین وخواهیم گفت که این قبیل از اوصاف، مضاف به مرتبهٔ جمع وجود ومقام احدیت حق نمی باشند، بلکه این الفاظ به مقام فرق وجود ومرتبهٔ تفصیل حقیقت هستی اضافه می شوند که نه به تأویل حاجت است ونه به تنزیه ومذهب اهل عصمت وطهارت جمع بین تشبیه وتنزیه است.

وحق تعالی دارای مراتب وشؤون مختلف از جمع وفرق ومقام قرآن وفرقان ومرتبه جمع واجمال وتفصیل است و به همین معنا محمول است آنچه از اهل بیت طهارت مأثور است که «لاجبر ولاتفویض، بل امر بین الامرین»، حقیقت حق به حسب مقام ذات ومرتبهٔ کنز مخفی وغیب وجود ومقام استهلاك وفنای صفات واسماء، متعین به هیچ تعیُّنی نمی باشد وبه حسب مقام فرق، وجود اضافهٔ این قبیل از اوصاف ـ یدل علی کماله واکملیته، لأنها آیات قدرته وشواهد سعته ومقام حقیقته الإطلاقیة ـ چه آن که اصل حقیقت وجود جمیع جهات وجودی را استیعاب نموده؛ به عبارت دیگر: اثبات این اوصاف بر حق تعالی و نفی آنها از حق تعالی دلالت برکمال وسعهٔ وجودی حق دارد، چه آن که اضافهٔ این اوصاف دلیل بر سعهٔ وجود واحاطهٔ تامّهٔ قدرت او و مراتب الوهیت اوست که «فی السماء اله وفی الارض اله».

عدم اضافهٔ این صفات دلالت دارد بر استغنای ذاتی ونزاهت تامهٔ حق از اوصاف موجب نقص.

مسألهٔ بداء واطلاق فرح وسرور وغضب ونیز اضافه اوصافی نظیر تردد و ... به نحو حقیقت بدون تأویل بر حق اول اطلاق می شود وکلیهٔ آیات صفات بنابر این مقدمه ـ بنابر مسلک اهل توحید ـ از محکمات آیات به شمار می روند.

قدمای از عامه آیات مشتمل بر الفاظ نفس، وجه، عین، ید و ساق را از متشابهات می دانند.

«تعلم مافی نفسی ولااعلم مافی نفسك»، «يحذركم اللّه نفسه»، «انما نطعمكم لوجه اللّه»، «اينما تولوا فثمّ وجه اللّه»، «يداللّه فوق ايديهم»، «يوم يكشف عن ساق».

ونیز آیاتی نظیر: **«علی مافرطت فی جنب اللّه»** حتی آیاتی که مشعر یا صریح در قرب حق نسبت به اشیاء است، چون از تعقل احاطهٔ قیومیهٔ حق و از نحوهٔ تجلی و ظهور او در آیات آفاق و انفس و معیت قیومی او نسبت به حقایق وجودیه عاجزند و ندانسته اند که حقیقت احدی وجود با همه خلایق، معیت قیومیه دارد و نیز چون این غوطه وران در اوهام و قاطنان عالم ماده و منغمران در طبیعت، از قرب و بعد و معیت و فوق، قرب و بُعد زمانی و مکانی و از فوقیت، فوقیت مکانی فهمیده اند و کوچکترین ارتقایی از برای افکار آنان به ملکوت اعلی حاصل نشده است، در این قبیل از الفاظ موجود در قرآن دچار تحیر شده اند؛ روایاتی که در مقام تفسیر آیات صفات از ائمهٔ شیعه وارد شده است، متضمن معانی لطیفه ای است که اهل تحقیق و صاحبان ذوق را به حالت وجد می آورد، اعراض از طریقهٔ اهل بیت که خداوند مسبب آن را لعنت نماید، برای امت اسلام گران تمام شد.

در بیان جمیع آیات صفات، روایاتی از اهل بیت نبوت وارد شده است که بدون مجامله و تعصب از حیث متانت و دقت، عالی ترین تحقیقات فلسفی و عرفانی در مقابل این روایات نمودی ندارد.

جمعی از مفسران از این جماعت ـ عامه ـ در تفسیر آیهٔ **«نحن اقرب اليه من حبل الوريد»** گفته اند: ای بالعلم، در حالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند.

در تفسیر کریمه **«وهو معكم اينما كنتم»** و **«هواللّه فی السماوات والأرض»** و **«هو الذی فی السماء إله وفی الارض إله»** گفته اند: وهو معکم ای بعلم وهوالمعبود فی السماوات والأرض ویا: یعلم مافی السموات والارض، در حالتی که از اهل عصمت و طهارت یعنی ائمهٔ شیعه ﷺ حقایق و دقایق لطیفی در مقام تفسیر این قبیل از آیات نقل شده است.

بحث و تحقیق

محکم و متشابه از اوصاف کلام الهی است و در قرآن، آیات قرآنیه به محکمات و متشابهات تقسیم شده است؛ ما در مباحث قبل به طور اختصار برخی از احکام محکم ومتشابه را ذکر نمودیم و از جمله بیان نمودیم که چون محکم و متشابه دارای معانی متعدد است و قهراً مصادیق این دو نیز مختلف و متعدد می باشد، اصل آیهٔ شریفهٔ دال بر وجود محکمات و متشابهات در قرآن کریم نیز خود خالی از تشابه نیست.

ونیز بیان نمودیم که محکمات و به تبع آن متشابهات، دارای معانی متعدد است؛ لذا برخی اکثر آیات قرآنیه را از متشابهات دانسته اند و جمعی جمیع آیاتی که مشتمل است بر ذات و صفات و افعال حق (از باب آن که حق تعالی منزه از اوصاف خلق است و ذات و صفت و فعل او امکان ندارد مشابه ذات و صفات و افعال خلق باشد)، از متشابهات دانسته اند.

برخی از این جماعت جمیع الفاظی را که به حق و خلق هر دو نسبت داده شده است، مشترك لفظی می دانند و منکر اشتراك معنوی وجود و شؤون آن از اوصاف کمالیه نظیر علم و قدرت و اراده وسمع و بصر و... شده اند.

دامنه این بحث منجر می شود به تعطیل از معرفت ذات و صفت و افعال الهیه و انکار اصول اولیه متعارف بین اهل معرفت و حکمت، بنابر این که لفظ محکم ومتشابه دارای معانی و مصادیق وسیع متعدد و مختلف باشد؛ اصل آیهٔ شریفه «... منه آیات محکمات و ...» متشابه است.

و نیز گفتیم که این حصر، حصر حقیقی نیست؛ بلکه امکان دارد آیه ای نه محکم باشد و نه متشابه، به حسب معانی و اوصافی که برای محکمات و متشابهات بیان کرده اند.

و نیز باید توجه داشت که بنابراصول وقواعد مقرر در کتب محققان از شیعه و متألهان از اتباع ائمهٔ اثناعشریه، مثل صدرالمتألهین واتباع او که در حکمت نظری و بحثی و فلسفه ذوقی راسخند و از اهل بیت وحی و تنزیل متابعت نموده اند، با حفظ قواعد مقرر و اصول متخذ از راسخان در علم قرآن جمیع آیات مربوط به ذات و اوصاف و افعال الهیه از محکمات محسوب می شوند.

بیان اقسام محکم و متشابه با تحقیق عرشی به لسان اهل توحید و معرفت

یکی از معانی محکم، ثابت و غیرمتغیر وباقی و دایم ومتشابه به معنای متصرم و متزلزل خواهد بود. بنابراین آیات یا روایاتی که دلالت بر دوام و ثبات دایمی حکم و بقای آن الی یوم القیامه نمایند، از محکمات و آیات دال بر احکام غیرثابت و قابل تغیر و تبدل از متشابهات به شمار می روند.

واما محکمات ومتشابهات در کتاب تکوین و عالم وجود، حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی و مجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کلی و ثابت و دایم در عالم عقل انسانی و قواعد لایتغیرِ حاکی از دوام وثبات درعالم انفس از محکمات کتاب تکوین به شمار می روند.

حقایق محکوم به فناء و فساد موجود در عالم ماده و صور حالهٔ در هیولی و موجودات سیال و متحرك از متشابهات عالم وجودند و همچنین قواعد و قوانین متغیر به تغییر زمان و مکان از جمله متشابهات محسوب می شوند.[۱]

دوم ـ از معانی محکم و متشابه:

محکم به معنای امری حتمی و قطعی و معلوم و متشابه به معنای مجهول و غیر محتوم نیز آمده است، آنچه از اسرار عالم وجود و رموز عالم طبیعت و ماده و آنچه از روابط و وابستگی های اجزای عالم وجود و نحوهٔ تأثیر و تأثر مواد عالم از یکدیگر و آنچه از خواص و آثار حقایق عالم و آثار حاصل از ترکیب و تجزیه وتحلیل عناصر و مواد عالم کون و فساد به مرحلهٔ قطعیت و جزمیت رسیده باشند، از امور محکمه و آنچه از اسرار مجهول وغیرمعلوم باقی مانده اند از متشابهات به شمار می روند.

در کتاب و سنت آن سلسله از احکام نازل از حق تعالی که علت و سبب نزول و تشریع آنها

---

۱. به عبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکّن در مقام سر انسانی از محکمات و موجودات نفسی وحسی و عقاید قابل زوال وافکار متغیر از متشابهات عالم صغیر محسوب می شوند.

و فلسفه جعل این احکام توسط حضرت ختمی مرتبت، بر ما معلوم وواضح است، از محکمات کتاب تدوین و آنچه از احکام که فلسفهٔ تشریع آنها بر ما مجهول و غیرمعلوم است، از متشابهات باید محسوب شوند[1].

سومـ اگر محکم را به معنای امری فعلی و منجز و غیرقابل تعلیق و بالأخره امری که حالت منتظره نداشته باشد، بدانیم و متشابه را امری غیرمنجز و معلق ومشروط و امری دارای حالت منتظره محسوب داریم، جمیع احکامی که در قرآن معلق به شرطی نشده اند و فعلی و صریح و جامع جمیع مراتب حکم باشند، از محکمات و احکام معلقه ومشروطه واحکامی که منجز نباشند، از متشابهات به شمار می آیند[2].

و نیز آیات مشتمل بر صفات الهیه و آیات متضمن اسماء و اوصاف نافذ در اقطار سمٰوات وارضین، نظیر علیم و قدیر و قهار و جمیع اوصافی که عین ذات حق اند و سمت علیّت مطلقه دارند، باید از محکمات محسوب گردند.

چهارمـ لفظ اگر دارای یک معنا باشد و احتمال بیشتر از یک معنا در آن نرود (بنا بر آن که محکم و متشابه به اعتبار لفظ و کلام لحاظ شود و از ناحیهٔ دلالت لفظ بر معنا کلام متصف به این دو وصف گردد)، آن را محکم و در صورتی که لفظ دارای معانی متعدد باشد و هیچ یک

---

۱. در کتاب انفسی بنابر این معنا محکمات ومتشابهات وجود دارد، آنچه از حالات نفسانی که از ناحیهٔ ممارست در انجام افعال وتکرر کارهای زشت وزیبا وآنچه از ملکات واحوال نفسانی که مستقیماً مرتبط به افعال واعمال خارجی اند و یا تصورات مکرر حاصل آید، از محکمات عالم انفس وحالات واطواری که علل آنها بر ما مجهولند، نظیر انقباضات وانبساطات واهتزازات وحالاتی که سبب آنها مخفی است، مثل ترس وحصول اوهام وخرافات ویا حالاتی نظیر انبساط وشعف و ضد این دو ـ حزن و غم ـ و ... حاصل آید، از متشابهات عالم صغیر یا کبیر انسانی باید محسوب شود.

۲. بنابراین اموری که تحقّق آنها به نحو جزم وحتم نمی باشد و با «لیت» و «لعلّ» القا شده است، نظیر **«لعل الله یحدث بعد ذلك امراً»** ویا کریمهٔ **«لعلّکم تتقون»** وغیر اینها از آیات بیّنات از متشابهات باید به شمار آیند.

در مباحث بعد از این مبحث در مقام بیان جهات فرق بین تفسیر وتأویل برخی از نکات دقیق در این باب را ذکر خواهیم نمود وقد وقع الفراغ من تحریر هذه السطور آخر لیلة شهر رمضان ۱۳۹۲ هـ. ق (والی کم قلت، قلت وقد اسفر الصبح وارتفع الظلام) وانا العبد جلال الدین الآشتیانی.

از معانی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، آن را متشابه گویند[1].

شیخ طوسی (قده) در مقدمه تبیان می فرماید: «... والمتشابه ماکان المراد به لایعرف بظاهره، بل یحتاج الی دلیل وذلك ماکان محتملاً لأمور کثیرة او امرین ولایجوز ان یکون الجمیع مراداً، فانه من المتشابه وانما سمی متشابهاً، لإشتباه المراد منه بمالیس بمراد».

لذا محکم را به: «ما انبأ لفظه عن معناه من غیر اعتبار امر ینضم الیه، سواء کان اللفظ لغویاً او عرفیاً ولایحتاج الی ضروب من التأویل» تعریف کرده اند.

بنابراین لفظی که جهت دلالت بر معنا القاء می شود و غرض از ایجاد آن لفظ، افاده معنا و مقصود باشد و از لفظ معنای خاص ومعین اراده شود و لفظ بر آن دلالت نماید و احتمال معنای دیگر در آن داده نشود؛ محکم و در صورتی که معنای لفظ معلوم و مشخص نباشد از این باب که لفظ دلالت ننماید و یا دلالت بر معانی متعدد نماید و دلیل بر ترجیح یکی از معانی بر دیگری نباشد، آن را متشابه نامند[2].

و نیز اگر مخاطب لفظ و کلام مجهول و نامعلوم باشد، کلام متشابه است و اگر معلوم و مشخص باشد این کلام را محکم باید دانست. لذا برخی از ابناء تحقیق در این مقام گفته اند: «بنابراین محکم را ممکن است به معنای معلوم المعنی والغرض والمخاطب، و متشابه را

---

۱. در معانی متعدد که برای محکم ومتشابه ذکر نمودیم، یکی از اقسام همین قسم بود. در برخی از موارد لفظ صریح یا ظاهر در معنای واحد است، ولی اگر معنای ظاهر ویا صریح از لفظ مراد واقعی باشد، مستلزم اشکالاتی است ویکی از موارد تأویل، همین قسم است که لفظ باید بر معنایی حمل شود که موجب اشکال نشود، مثل آیات دالهٔ بر تجسیم. کثیری از آیات صفات را از این قسم شمرده اند، کما ذکره ابن اللبان وغیره فی آثارهم علی مانقل فی الإتقان (اتقان سیوطی، جلد دوم، چاپ مصر، ص۶).

۲. بنابر این مسلک اقسام وانواع ملائکه از عقول مجرده وقواهر اعلون وادنین وحقایق برزخیه واصناف بشر ونفوس انسانیه، بلکه جمیع حقایقی که دارای نظام تام ومعین وصاحب غایت وغرض مشخص از جهت خلقت هستند، از محکمات کتاب تکوین باید محسوب شوند وموجودات خسیسه که وجود آنها تبعی است ویا آن که احتمال عدم اصالت واحتمال عدم ترتب غرض برآنها بالذات داده شود، از متشابهات به شمار می روند.

و در صیحفهٔ کتاب عالم انسانی، قوا واجزاء واعضا وجوارحی که دارای غرض معین ومشخصی هستند وآثار صادره از آنها بالذات مستند به این قوا واعضا باشند و ترتب غایات واغراض بر وجود آنها حتمی ومسلم است، مثل آثار مترتب بر قوای نباتی وحیوانی و انسانی عالم صغیر، مصداق «کتاب احکمت آیاته» می باشند.

مجهول المراد والمخاطب ومحتمل المعنی قرار داد»[1].

بنابر این معنا، محکمات از آیات قرآنی آیاتی هستند که اولاً حکمت تشریع و سبب نزول این آیات و ثانیاً مخاطب این آیات معلوم و معین باشد؛ بنابر این مشرب ممکن است آیات قرآنیه نسبت به اشخاص مختلف از حیث محکم و متشابه بودن مختلف باشند و نیز ممکن است به حسب ازمنه و حالات و مقتضیات واشخاص، آیات از حیث اتصاف به این دو معنا مختلف و قابل تغییر و تبدیل باشند.

بیشتر روایاتی که دلالت دارند بر وجوب وجودِ ولیّ برای تشخیص محکم از متشابه و لزوم رجوع به معصوم در فهم کلمات قرآنیه و عدم جواز اتکا به رأی در معضلات کتاب و سنت ناظر به این قسم از متشابهات و محکمات می‌باشند، چون بنا بر معنای اخیری که برای متشابهات و محکمات ذکر شده است، کسی که احاطه به ملکوت عالم دارد و مقام و مرتبهٔ او مطلع کلامِ الهی است و به اسرار نزول آیات قرآنیه و به سِرّ تشریع احکام الهیه عالِم و واقف است و به واسطهٔ ترفع از عالم خلق، احاطه بر بطون سبعهٔ قرآنیه دارد و از مقام تفسیر تجاوز نموده و به مقام تأویل نایل آمده است، عالم به متشابهات قرآن است؛ لذا چنین وجودی را حضرت ختمی مرتبت یکی از دو ثقل معرفی نموده است: «**انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی**».

بیان تحقیقی آنچه ذکر شد متوقف است بر ذکر مقدمه ای که باید بیان شود تا این مسأله به طور کامل واضح گردد[2].

***

---

۱. وهو الاستاذ الکامل الفقیه البارع والفیلسوف المحقق السید محمد کاظم عصار (ره).

۲. حضرت ختمی مرتبت در ایام نبوت خود به خصوص اواخر عمر خویش، در مواقع مقتضی می فرمود: «**انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی، ما ان تمسّکتم بهما لن تضلُّوا ...**». نگارنده در مباحث بعدی این قبیل از مأثورات را که از طرق عامه نقل شده است، نقل وبه نحو اختصار بیان خواهد نمود که امت اسلامی لازم بود بعد از حضرت ختمی مرتبت، در اخذ معارف اسلامی، به قرآن وعترت هر دو رجوع نمایند و نیز بیان خواهد نمود که بر طبق این روایات، یکی از افراد عترت (اهل عصمت و طهارت) علی سبیل تجدد الأمثال تا قیامت باقی و زنده و موجود است. فرد اعلی و اکمل عترت شاه مردان، باب مدینهٔ علم پیغمبر علی علیه السلام است که حضرت رسول از همان اوایل بعثت تا آخر حیات ظاهری خود، گاهی به صراحت وگاهی با رمز واشارت او را
←

قال بعض الأكابر[1]: «والحق ان الكتب الإلهية السنة وعبارات تخبر عن احوال الخلق من حيث كينونتهم معه تعالى كما قال: «وهو معكم اينما كنتم» و «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» و «ما من نجوى ثلاثة إلاوهو رابعهم». و من حيث تعيّنهم لديه تعالى بصور يقتضيها استعداداتهم الذاتية الغير المجعولة، التى بها اخذوا الوجود منه تعالى ومن حيث لوازم تلك الإستعدادات التابعة لها وهى احوالهم الثابتة فى علم الحق الذاتى الأزلى، والى هذا ينظر من كتاب اللّه آيات التقدير والإثابة والعقاب ومجملها قوله تعالى: «فمن يعمل مثال ذرة شراً يره ...» ومجمعها الحكمة العملية المنقسمة الى العبادات والمعاملات و ... والى الآداب المذكورة فى علم الأخلاق.»

ظواهر وبطون و مراتب كلام الهى السنهٔ احوال مردم است و آيات قرآنيه، لسان مرتبهٔ آنهاست به حسب وجود افراد انسان در عالم ماده و جهانِ طبيعت و سير آنها در ملكات و حالات حاصله از افعال و نيز به حسب سير و ترقى آنها از عالم طبع و شهادت و رجوع آنها به عالم ملكوت.

چه آن كه افراد بشر به حسب افكار و حالات به اصناف مختلف تقسيم مى شوند و اگرچه به حسب وجود ابتدايى واقع در تحت يک نوعند، ولى به اعتبار نهايات وجود مردم به انواع مختلف تقسيم مى شوند، و به اعتبارى طبقات و اصناف مردم نسبت به آيات قرآنى، از حيث اتصاف آيات به محكم و متشابه سه طبقه و سه دسته اند.

به عبارت ديگر كتاب تكوين (عالم وجود) و كتاب تدوين (قرآن كريم) نسبت به افراد مختلف مردم و به حسب ديد ونظر خلايق، داراى احكام متعدد است و در آيات قرآنيه

→ وصى و حامل علم خود وعلوم قرآن معرفى نمود و از براى انصراف فهم مردم از رجوع به عترت، آن رند هنگام رحلت حضرت پيغمبر و بعد از رحلت او مى گفت: «كفانا كتاب اللّه».

۱. أعني استاد مشايخنا العظام، العارف النحرير خاتم المتألهين، آقاميرزا هاشم رشتى ـ قدس سره واعلى اللّه مقامه ـ فى تعاليقه المباركة على مقدمة كتاب المفتاح وشرحه. نگارنده در مقام بيان و شرح حديث نبوى و خبر وارد از طريق اهل بيت ﷺ: «ان للقرآن ظهراً وبطناً و ...» وتطبيق آن بر مراتب سلوك ونيز تطبيق آن با كتاب تكوين ونيز شرح كلام اهل عصمت در وجوه فرق بين كلام وكتاب، برخى از تحقيقات لطيف آن استاد اعظم را در اين مقدمه ذكر نموده است.

مرحوم آقاميرزا هاشم در انواع حكمت وفلسفه به خصوص الهيات از نوادر زمان و درعرفانيات و احاطه به كتب افكار اهل توحيد، يكى از اكابر عرفاى امت مرحومه در ادوار اسلامى بايد محسوب شود.

از این جهت (از جهت اتصاف به محکم و متشابه بودن) شاهد و دلیل موجود است.

نظر به آن که مراتب[۱] کلام الهی از ظهر و بطن و حد و مطلع، منصات و منازل تجلی

---

۱. از طرق خاصه وعامه نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» وفی روایة: «ولبطنه بطناً الی سبعة ابطن وفی روایة الی سبعین ابطن».

شیخ کبیر در تفسیر فاتحه گوید: «الظهر هوالجلی والنص المنتهی الی اقصی مراتب البیان والظهور، نظیرالصورة المحسوسة، والبطن هوالخفی نظیر الارواح القدسیه المحجوبة عن المدارك، والحد هوالممیز بین الظاهر والباطن، وبه یرتقی من الظاهر الیه، وهوالبرزخ الجامع بذاته، الفاصل ایضاً بین الباطن والمطلع، ونظیر عالم المثال الجامع بین الغیب المحقق والشهادة، والمطلع مایفیدك الإستشراف علی الحقیقة التی الیها یستند ماظهر ومابطن وما جمعهما ومیّز بینهما، فیراك ماوراء ذلك کله.

وهو اول منزل للغیب الإلهی وباب حضرة الأسماء والحقایق المجردة الغیبیة ومنه یستشرف المکاشف ...».

بنابراین ظهر قرآن همان معانی است که از الفاظ قرآن مستفاد می شود وظواهر ونصوصی است که دلالت بر معانی می نمایند. مطابق آنچه که متعارف است، در بین اهل لسان بطن قرآن تعلق دارد به معاملات قلبیّه ومتعلق مطلع کلام الهی حقایق جمعی واسرار سرّی است و حد مطلع تا تعیین اول است ومقام ومرتبهٔ بعد از تعین اول را شیخ کبیر قونیوی مابعد مطلع نامیده است. وسیأتی زیادة تحقیق هذا المطلب فی مقام بیان وجوه الفرق بین التفسیر والتأویل. جمیع مراتب وجودی به اعتباری کتاب وبه اعتباری کلام حق تعالی است ومتکلم در جمیع مراتب ومقامات حق اول است به اعتبار تجلی در حقایق به صورت اسم (المتکلم)، چه آن که لفظ کلام موضوع است از برای معنای عام وکلام منقوش ومسطور در کاغذ، یکی از مراتب کلام بلکه انزل مراتب کلام حق است.

ولیعلم ان معنی الکلام لیس انه تعالی اوجد الحروف والأصوات. وگرنه لازم آید هر صوتی کلام حق باشد، چه آن که کلام یکی از امهات صفات و متکلم یکی از اسماء سبعهٔ کلیه است که جمیع اسماء حق در این اسماء کلیه، مندمج و جمیع اسماء منتشأ از این چند اسم کلی می باشند.

به همین مناسبت ما در جمیع این مباحث احکام کتاب تدوینی را به کتاب تکوینی سرایت دادیم ـ والله یقول الحق وهو یهدی السبیل ـ عالم ماده وعالم برزخ به مراتبه وعالم و ارواح وعقول به مراتبها وعالم واحدیت کلام وکتاب حق می باشند که از تجلیات حق به اسم متکلم ظاهر شده اند و به اعتباری ظهر و بطن وحد ومطلع، منصات تجلی کلامی ومنازل تعینات ومراتب ظهورات احکام اسم متکلم هستند، به اعتبار امتیاز این اسم از مسمّی «... وللکلام رتبة خامسة من حیث انه لیس بشیء زائد علی ذات المتکلم، یعرف من سرالنفس الرحمانی»، چون وجود منبسط ونفس رحمانی اول کلامی است که «قرع اسماع الممکنات ...» به اعتبار مرور بر مخارج حروف وجودیه وچون نفس رحمانی و وجود منبسط از جهتی عین وجود صرف است، به این اعتبار متکلم وکلام وتکلّم یک چیز است؛ چون ماسوی الله کلامی است که از غیب وجود متکلم حقیقی ظاهر شده است

←

وحق تعالی در مقام تکلم وتجلی به اسم متکلم، چهار حالت در وی متصور بلکه واقع است:
اول مرتبهٔ ارادهٔ کلام وظهور ذات برای ذات وشهود متکلم ذات خویش را می باشد به عنوان آن که اراده می نماید اظهار کلمات وجودی را و شهود متکلم ذات خود را در حالتی که کلام ومتکلم وتکلّم به یک وجود موجودند وفرق آن با غیب وجود آن است که در مرتبهٔ غیب ظهور ذات للذات، جهت تجلی بصورت شهود کلام در مقام احدیت وجود نیز منتفی است.
مرتبهٔ دوم تجلی وظهور حق است در مرتبهٔ واحدیت به صورت اسم متکلم، در این مرتبه ذات واحد متجلی است به صورت اسماء کلیه واعیان ثابته وصور اسماء الهیه. حق در این مرتبه از وجود، جمیع کلمات الهیه را قبل از ظهور تفصیلی در الواح وجودیه وکتب مفصّله، به تفصیل شهود نموده واز ظهور حق به اسم متکلم در این مرتبه اسماء واعیان به تفصیل مشهود حق اند واین مرتبه از کتاب وکلام جامع جمیع کتب وجودیه وحاوی جمیع کلمات الهیه است وحق خویش را در ملابس کلمات و صور و نقوش به صورت ظهور جمع در تفصیل شهود می نماید. در این مرتبه از وجود وحدت حالت کلامیه به صورت کثرت کلامی ظهور نموده است و مقدمه است از برای ظهور مفصل در مفصل.
حق بعد از شهود خویش در کسوت کلمات، جهت ظهور مفصل در مفصّل و ایجاد کلمات محکمات وأخر متشابهات به وساطت نفس رحمانی، به اسم المتکلم متجلی در حروف وکلمات وجودیه می شود. از تجلی کلام حق در عالم کون و وجود، مراتب کتب الهیه از کلمات تامات عقول طولیه وعرضیه وعوالم برزخیه وأخر متشابهات عوالم ماده ومدت ظاهر می شود وکمال جلاء که تجلی حق درعوالم وجودیه ورؤیت ذات خویش در کلمات کونیه باشد وکمال استجلاء که رؤیت حق ذات خویش در کسوت وجلباب انسان کامل محمدی باشد، حاصل آید واز تجلی در جلباب انسان کامل حق به صورت معروفیت مطلقه تجلی نماید که:

اســــدالـلّه در وجــــود آمــــد　　　در پس پرده آنـچــــه بود آمــــد

در قوس صعودی و مقام رجوع خلق به حق، چون جهات تفصیل وفرق، به جهات جمع ووحدت مطلقه رجوع نماید وکثرت در وحدت تحقّق پذیرد، یک قسم دیگر از کتاب وکلام از تجلی حق به اسم المتکلم به صورت عکس حالت اول ظاهر شود وقوس صعود به واسطهٔ همین رجوع به وحدت تمام شود و دایرهٔ وجود وایجاد تام گردد وحق تعالی به اسم قهار متجلی شود وندای لمن الملک عالم را فراگیرد:

تعـیّن مــرتـفع گــردد زهســتی　　　نماند در جــهـــان بالا و پســتی

از این جا، یعنی از آنچه که در مراتب تجلیات کلامی بیان نمودیم، معلوم می شود معنای روایات واخباری که می گویند تمام قرآن در فاتحة الکتاب منطوی است ونیز معلوم می شود سرّ کلام حضرت ولایت مدار علی عليه‌السلام که فرمودند: «لوشئت ان اوقر سبعین بعیراً من تفسیر ام القرآن، لفعلت»، چون آن حضرت به جمیع مراتب قرآن از مقام واحدیت و احدیت تا مرتبه ومقام نقوش وحروف ظاهری احاطه دارد. به همین معنا باید حمل نمود روایت

کلامی و تعینات احکام اسم «المتکلم» می باشد و صاحبان ولایت کلیه و کمّل از اولیای محمدیین، محیط به بطون سبعهٔ قرآنیه اند و از جهت آن که مقام آنها، حضرت احدیت جمع الجمع است، واقف به اسرار کلام احدی و شاهد تجلی حق به اسم المتکلم هستند، بلکه وجود کلی آن بزرگواران مفتاح مفاتیح اسماء غیب و شهود است؛ جمیع آیات الهیه نزد آنان محکم و جمیع مراتب کلیه کتاب اعم از تکوینی و تدوینی نزد آنان مصداق **«کتاب احکمت آیاته ثمّ فصّلت»** می باشد و نزد آنان کلیهٔ آیات الهیه از محکمات به شمار می روند.

نزد جمعی از مردم که قوهٔ واهمه در آنان حاکم مطلق است، جمیع آیات الهیه از کتاب تکوینی و تدوینی متشابه است. این مردم در کلیه امور مبتلا به وسوسه اند و در عقاید، هرگز به مطلبی جزم پیدا نمی نمایند. گفت: «یا محمد ـ و چه بسا در بدیهیات شک نمایند مثل آن شخص که به پیغمبر قانع نمی شود ـ مع علمی بانك رسول اللّه لااصدقك».

نزد اغلب مردم برخی از آیات الهیه از محکمات و برخی از متشابهات است، آیهٔ **«منه آیات محکمات و اخر متشابهات»** در شأن آنان نازل شده است واین که گفتیم ممکن است برخی از آیات متشابهه تبدیل به محکمات شود و یا آن که ممکن است آیات نزد برخی محکم و همان آیات نزد دیگران از متشابهات باشند، یا بالعکس و یا آن که جمعی در زمانی مخاطب به آیاتی و در زمان دیگر به آیات دیگر مخاطب باشند و یا آن که ممکن است برخی از احکام به اختلاف زمان تغییر و تبدیل یابد در حق طایفهٔ سوم از مردم متصور است و مأثورات وارده از طریق اهل بیت ﷺ در باب احتیاج به امام در فهم حقایق قرآنی و لزوم رجوع به امام، جهت تمیز محکمات از متشابهات درحق طایفهٔ سوم متصور است.

هذا تمام الکلام فی هذا المقام. الحمدللّه اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. ما در مباحث بعد می پردازیم به بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی: **«ان للقرآن ظهراً و بطناً و ...»** با بیان و تقریر احادیث راجع به عترت و نیز تقریر برخی از مواضع مشکلات رساله به نحو

← وارد از حضرت رسول ﷺ را که فرمود: **«انزل القرآن علی سبعة احرف، لکل حرف منها ظهر وبطن ولکل حرف حد، ولکل حد مطلع»**. (مقدمه تفسیر فاتحة الکتاب تألیف شیخ کبیر، غوث اعظم صدر الدین قونیوی (قده)، ط حیدرآباد دکن، ص۲).

اختصار این مقدمه را تمام می کنیم بعون اللّه تعالی و مستمداً من قدس روح الأئمة الطاهرین ﷺ.

شبهة وازالة

سیوطی در خاتمهٔ بحث محکم و متشابه اتقان گفته است:

«اورد بعضهم سؤالاً وهو انه هل للمحکم مزید علی المتشابه، اولا؟ فان قلتم بالثانی وهو خلاف الإجماع فان قلتم بالأول فقد نقضتم اصلکم فی ان جمیع کلامه تعالی سواء وانه منزل بالحکمة».

وقیل ایضاً: ما الحکمة فی انزال المتشابه ممن اراد لعباده البیان والهدی؟

امام فخر رازی در تفسیر کبیر در ذیل تفسیر آیهٔ « ... **منه آیات محکمات واخر متشابهات** ... » گفته است: «من الملحدة من طعن فی القرآن لأجل اشتماله علی المتشابهات وقال: انکم تقولون ان تکلیف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الی قیام الساعة، ثم إنا نراه بحیث یتمسک به صاحب کل مذهب علی مذهبه؛ فالجبری متمسک بآیات الجبر کقوله: **وجعلنا علی قلوبهم اکنّة ان یفقهوه وفی آذانهم وقراً**، والقدری یقول: هذا مذهب الکفار بدلیل انه تعالی حکی ذلک عنهم فی معرض الذم فی قوله تعالی، **وقالوا قلوبنا فی اکنّة مما تدعونا الیه وفی آذاننا وقر**، وفی موضع آخر، **وقالوا قلوبنا غلف**.

ومنکر الرؤیة متمسک بقوله تعالی: **لاتدرکه الابصار**، ومثبت الجهة متمسک بقوله تعالی: **یخافون ربهم من فوقهم**، **الرحمن علی العرش استوی**، والنافی متمسک بقوله تعالی: **لیس کمثله شیء**، ثمّ یسمی کل واحد الآیات الموافقة لمذهبه محکمة، والآیات المخالفة متشابهة، وانما آل فی ترجیح بعضها علی البعض الی ترجیحات خفیّة و وجوه ضعیفة، فکیف یلیق بالحکیم ان یجعل الکتاب الذی هو المرجوع الیه فی کل الدین الی یوم القیامة هکذا».

و نیز گفته اند: اگر مقصود از انزال آیات متشابهه، عمل به مؤادی آنهاست به این معنا که این آیات در عبادات ومعاملات و امور دیگر که ارتباط با افعال بشری دارد می باشد، به متشابهات عمل نمی توان نمود[1].

---

۱. شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقهٔ ناجیهٔ شیعه (قده) در مقدمهٔ تبیان می فرماید:

« ... فان قیل: هلاّ کان القرآن کلّه محکماً یستغنی بظاهره عن تکلف ما یدل علی المراد منه، حتی دخل علی کثیر ←

و اگر آیات متشابه در امور مربوط به عقاید نازل شده باشد، مثل آیات صفات و آیات مربوط به جبر و تفویض، در این صورت این آیات چه بسا سبب اضلال و گمراهی واقع شوند.

برخی از اجوبهٔ از این مناقشات سست و بعضی از جوابها قوی و قابل اعتماد است.

اما این مناقشه که «هل للمحکم مزید علی المتشابه ...»، بعضی گفته اند: «المحکم کالمتشابه من وجه و یخالفه من وجه، فیتفقان فی ان الاستدلال بهما لایمکن الا بعد معرفة حکمة الواضع، و انه لایختار القبیح، و یختلفان فی ان المحکم بوضع اللغة لایحتمل الا الوجه الواحد؛ فمن سمعه امکنه ان یستدل به فی الحال والمتشابه یحتاج الی فکر ونظر لیحمله علی الوجه المطابق، ولأن المحکم اصل والعلم بالاصل اسبق ولان المحکم یعلم مفصّلاً والمتشابه لایعلم الا مجملاً».

گوینده باید بین انواع متشابهات قائل به تفصیل می شد، چون جمیع متشابهات دارای حکم واحد نیستند؛ آیات صفات دارای یک نوع حکم و متشابهات در احکام که آیات از ناحیه عوارض و جهات خارجی به این حکم متصف شده اند، دارای حکم دیگر می باشند. مثلاً آیات احکام که نسخ یا عدم نسخ آنها مورد اختلاف است، تفاوت کلی با متشابهات در آیات صفات دارند و ما بیان کردیم که بنا بر طریقهٔ حقه امامیه، فقط فواتح سور و آیات احکام در سلک متشابهات باقی می مانند و در مباحث بعد بیان می کنیم که آنچه را که قدمای عامه از آیات قرآنیه در مسألهٔ خلق اعمال و آیات صفات از متشابهات شمرده اند، محققان از علمای امامیه به تبعیت

←

من المخالفین للحق شبهة فیه وتمسّکوا بظاهره علی ما یعتقدونه من الباطل؟ اتقولون: ان ذلك لم یکن مقدوراً له تعالی؟ فهذا هوالقول بتعجیزه؟ او تقولون هو مقدور له ولم یفعل ذلك، فلِمَ لَمْ یفعله؟!

قیل: الجواب علی ذلك من وجهین، احدهما ان خطاب اللّه تعالی مع ما فیه من الفوائد المصلحة معتبرة فی الفاظه، فلایمتنع ان تکون المصلحة الدینیّة تعلّقت بان یستعمل الالفاظ المحتملة ویجعل الطریق الی معرفة المراد به ضرباً من الإستدلال، ولهذه العلّة اطال فی موضع واسهب واختصر فی آخر و اوجز و اقتصر و ذکر قصّةً فی موضع واعادها فی موضع آخر، واختلفت ایضاً مقادیر الفصاحة فیه وتفاضلت مواضع منه بعضه علی بعض.

والجواب الثانی: ان اللّه تعالی انما خلق عباده تعریضاً لثوابه وکلّفهم لینالوا اعلی المراتب واشرفها ولو کان القرآن کله محکماً، لا یحتمل التاویل ولا یمکن فیه الإختلاف لسقطت المحنة وبطل التفاضل وتساوت المنازل، ولم تبن منزلة العلماء من غیرهم. وانزل اللّه القرآن بعضه متشابهاً لیعمل اهل العقل افکارهم ویتوصّلوا بتکلُّف المشاق والنظر والإستدلال الی فهم المراد، لیستحقوا به عظیم المنزلة وعالی الرتبة.

از ارشاد اهل عصمت و طهارت، بعد از فحص و تدقیق آیات متشابهات را (بعد از رفع ابهام و تشابه و ذکر لطائف و دقایق و اشارات مأثور از اهل بیت و توجه تام به کلماتِ تالیانِ قرآن مجید) به محکمات ارجاع داده اند، کما سنذکره ان شاء اللّه تعالی.

در مباحث قبل بیان شد که محکمات و متشابهات نسبت به افراد مختلف دارای احکام متعدد است و می شود آیه ای نزد شخصی از متشابهات باشد و در زمانی همین متشابه مبدل به محکم و داخل محکمات گردد و نیز ممکن است آیه ای نسبت به شخصی از متشابهات و همان آیه نزد دیگری از محکمات محسوب شود.

مثلاً بین آیات ظاهر در جبر و آیات ظاهر در تفویض نزد ائمهٔ شیعه به واسطهٔ احاطه آنها بر معارف قرآنیه و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد، مسألهٔ «الامر بین الأمرین» جامع بین تشبیه و تنزیه است و به حکم کریمهٔ «قل کل من عنداللّه» به اعتبار فنای جهات خلقی در جهت ربوبی، همه چیز مستند به حق است و مع ذلک قیام افعال صادره از مبادی جسمانی، مصحح استناد حقیقی افعال به وسایط وجود است و بالجمله منافاتی بین استناد فعل به عباد و بندگان و خلق و بین استناد آن به پروردگار و معبود مطلق و حق تعالی نمی باشد و فاعل الهی محیط است بر فاعل مباشر افعال و فعل عبد و قوت و قدرت او چون مستند به حق است، در طول اراده و مشیت و قدرت و اختیار حق مطلق واقع شده است.

و اگر مسلمین بعد از غروبِ شمسِ رسالت، به اهل ولایت رجوع می نمودند، آن همه اختلافات خانمان برانداز بین اشعری و معتزلی به وجود نمی آمد و مسلمانان این اندازه از واقعیات دور نمی افتادند.

بنابر مسلک برخی از علمای عامه، آنهایی که حصول علم به متشابهات را محال می دانند و به قول خودشان به واسطهٔ متابعت از خلیفهٔ دوم سؤال از متشابهات را بدعت می دانند و ایمان به آنها را واجب می دانند (چون عمر کلهٔ شخصی را که از آیات متشابهات سؤال نمود، با عصا شکست)، بعضی از جوابهایی که در جواب بعضی مناقشات داده اند تمام نیست، مثل این که برخی در جواب این مناقشه که قرآن بعد از آن که جهت بیان حقایق و ارشاد و هدایت مردم نازل شده است، حکمت نزول آیات متشابهات چیست؟ گفته اند: آیاتِ متشابهه سبب می شوند

برای تفکر عباد و به کارانداختن عقل خود جهتِ درک غوامض و مشکلات وعویصات و اگر همه آیاتِ الهیه محکم باشند، مقام و مرتبه جمیع علما در یک حد و مرتبه واقع خواهد شد- ولم یظهر فضل العالم علی غیره[1].

این قبیل از توجیهات ناشی از افکار غیر نورانی و عقول مشوب به اوهام است و هرگز نمی شود علت وجود متشابهات و سببِ واقعیِ نزول آیات متشابهه را به کار افتادنِ عقول مسلمانان دانست؛ در هر حالتی آیاتِ قرآنیه از آن جایی که نازل از مقام علم عناییِ حق است، در کمال احکام و اتقان است و عروض تشابه و ابهام و اجمال معلول افهام و عقول غیرنورانی به نُورالله است و این نیز مسلم است جمیع آیات قرآنیه به واسطهٔ اشتمال بر حقایق و معارف، میدان جولان افکار محققان از متألهان است، نه آن که فقط آیاتِ متشابهات آن هم برخی از آنها و آن هم مربوط به غیر مسائل مربوط به معاد و احوال آخرت کماقیل: «یوجب مزید المشقة فی الوصول الی المراد و زیادة المشقّة توجب مزید الثواب ...»[2].

---

۱ . مثل این که جمیع حقایق موجود در قرآن نازل از حق را، محصور درظواهر و نصوص قرآن دانسته اند و ندانسته اند که: ظهر وبطن وحد ومطلع وبالجمله جمیع حقایق ومعارف الهی به حکم «لارطبٍ ولایابسٍ الاّ فی کتاب مبین»، مخصوص کلیهٔ آیات قرآنیه است و مراتب وحقایق و درجات قرآن به اعتباری نهایت ندارد و به همین مناسبت از طرق عامه و خاصه روایاتی در این خصوص نقل شده است.

جمیع آیات قرآن مشتمل است بر دقایق ولطایف وحقایق مربوط به مبدأ ومعاد وعالم ملائکه (عوالم غیب وجود) و نیز مشتمل است بر براهین ثابت کننده عوالم غیب وهمین محکمات مشتمل است بر بطون کثیره که هر مرتبه ای از آن با مرتبهٔ دیگر متفاوت است به شدت وضعف وهر مرتبهٔ نازله ای، تفسیر مرتبهٔ عالیه ومرتبهٔ عالیه تأویل مرتبهٔ نازله است وهکذا الی ان یصل الی المرتبة الاحدیه والواحدیة.

ونیز باید دانست که به یک معنا تأویل در محکمات ومتشابهات وجود دارد و انّ الالفاظ موضوعات للمعانی العامّة وللمعانی مراتب ومظاهر وانه تعالی قد تجلی فی کلامه ولکن الخلق لایبصرون و ان هذه الالفاظ المکتوبة بین الدفّتین تکون اخیرة مرتبة تنزلاته (فاقرء و ارقَ) ولهذا السرّ یجب فی الوجود ظهور من کان محیطاً بهذه المراتب وقد صرّح بوجوده من نزل به القرآن وهو قوله ﷺ: «انی مخلف فیکم الثقلین، کتاب الله وعترتی اهل بیتی.» ولهذا کان علی باب مدینة علمه صلی الله علیهما و آلهما.

۲ . گوینده خطیب رازی در کتاب «التفسیر الکبیر» است. ما بیان کردیم که محکم ومتشابه از امور نسبی محسوب می شوند، اگرچه اصل در آیات بنابر قواعد مسلّمه عدم تشابه است و از باب وجوب سنخیّت بین مفیض ←

برخی دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته اند: «لوکان القرآن کلُّه محکماً، لما کان مطابقاً الا لمذهب واحد، وکان بصریحه مبطلاً لکل ماسوی ذلك المذهب وذلك مما ینفر ارباب سایرالمذاهب عن قبوله وعن النظر فیه والإنتفاع به، واذا کان مشتملاً علی المحکم والمتشابه طمع صاحب کل مذهب ان یجد فیه مایؤید مذهبه وینصر مقالته، فینظر فیه جمیع ارباب المذاهب؛ فیجتهد فی التأمُّل فیه صاحب کل مذهب واذا بالغوا فی ذلك صارت المحکمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطریق یتخلص المبطل من باطله، ویتصل الی الحق»

لابد مراد از مذاهب مختلف (که در صورت وجود متشابهات هر صاحب مسلکی سعی می کند قرآن را بر طبق مسلک خود تفسیر و تعبیر کند) مذاهب اسلامی از اشاعره و معتزله و امامیه و ... می باشد وگرنه مذاهب خارج از اسلام که نمی شود مورد بحث مستدل قرار گیرند.

در این صورت مراد مستدل آن است که هر صاحب مسلکی از مذاهب و مسالک مختلف در اسلام می تواند جهت حقانیت معتقد خود به کتاب الهی استدلال کند، در حالتی که هریک از این مذاهب درست طرف نقیض مسلک دیگر قرار دارد؛ این مستدل علاوه بر آن که نفهمیده قرآن را ملعبهٔ افکار خام و اوهام و خرافات قرار داده است، ندانسته است که این قسم مراجعه به کتاب آن هم در اصول عقاید، همان تفسیر به رأی ممنوع در شریعت است؛ چون مصداق کامل تفسیر به رأی آن است که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلک خود، به قرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالک متناقض واقع شود. در این صورت و با این فرض هرگز محکمات مفسر متشابهات واقع نمی شود و به واسطهٔ همین امر (استدلال مسالک ومذاهب مختلفه به قرآن) وجود عالم به کتاب و لزوم حجت و ولی کامل در جمیع اعصار که مصداق (ومن عنده علم الکتاب) باشد مطابق نصوص مأثور از حضرت ختمی مرتبت دراسلام امری مسلَّم است و اعراض از فرمودهٔ حضرت رسول ﷺ که (انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی اهل بیتی)

→

ومفاض کلام الهی وآیات ربانیه در کمال اتقان واحکام است ومحققان از اتقان واحکام کتاب تکوینی حق، استدلال نموده اند به علم حق به جمیع حقایق قبل از خلقت وبعد از حصول کثرت در عالم وجود.

سبب وجود این همه مسالک مختلف در دین واحد و شریعت نبی واحد شد.

و اسخف مما ذکر قول من قال: «ان القرآن مشتمل علی دعوة الخواص والعوام، وطبایع العوام تنفُرُ فی اکثر الأمر عن درك الحقائق؛ فمن سمع من العوام فی اول الأمر اثبات موجود لیس بجسم ولامتحیز ولامشار الیه ظن ان هذا عدم ونفی و وقع فی التعطیل. فکان الأصلح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض مایناسب ماتوهموه وتخیَّلوه، ویکون ذلك مخلوطاً بما یدل علی الحق الصریح. فالقسم الأول وهوالذی یخاطبون به فی اول الأمر، یکون من المتشابهات والقسم الثانی وهوالذی یکشف لهم فی آخر الامر من المحکمات ...»[1].

ماحصل این قول آن است که حق تعالی در مقام اثبات وجود خود و در مقام بیان صفات الهیه، ذات منزه خود را که معرا و مبرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام است، ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفی کرده است، با آن که جسم نیست و از لوازم جسم به حسب اصل ذات و حقیقت منزه و مبراست، خود را به اوصاف اجسام و لوازم حدثان

---

۱. محصول این اعتقاد آن است که خداوند مطابق عقاید عوام که از وجود، محسوس ومرئی را درك می کنند وعقل آنها قوت تعقُّل موجود مجرد وبسیط صرف ومعنای بحت مبرا از قیود امکانی را ندارد، خود را به صفت امکانی بلکه متصف به اوصاف متحرکات واجسام معرفی کند و بعد از این رویه عدول نموده وخویش را کماهو اهله ومستحقه معرفی می نماید، تا افکار عوام را از محسوسات عبور داده به وجود مجرد تام الوجود خود برساند. آیاتی که برخلاف واقع مشتمل است براوصاف حق تعالی به صفت اجسام وصفات حدثان از متشابهات وآیات دال بر تنزیه از محکمات است، مثلاً الرحمن علی العرش استوی و وسع کرسیُّه السماوات والأرض ... دلالت دارد بر آن که خداوند متمکن ومستقر در عرش و جالس بر کرسی ساخته شدهٔ از اجسام است وخود نیز بالملازمه جسمی است از اجسام و آیهٔ لاتدرکه الأبصار وهو یدرك الأبصار سلب می نماید صفات امکانی را از حق وهر دو آیهٔ به عقیده خطیب رازی، ناظر به یک اصل و وارد بر یک موضوع واحد است و علت این تناقض گوئی نعوذ بالله عبور دادن افکار عامه است از محسوسات به معقولات.

ما بنابر مسلک حق ومذهب اهل بیت طهارت ﷺ در محکمات ومتشابهات گفتیم که حقیقت وجود جامع مقام تشبیه وتنزیه است که:

وان قلت بالتشبیه کنت محدداً　　فإن قلت بالتنزیه کنت مقیداً
وان قلت بالأمرین کنت مسدداً　　وکنت اماماً فی المعارف سیداً
فما انت هو بل انت هو وتراه　　فی عین الأمور مسرحاً ومقیّداً

(نعوذ باللّه) متصف نموده است که تا فلان عرب عامی که عقلش به وجودی مجرد و تام الوجود وازلی و ابدی و سرمدی منزه از صفات امکانی راه ندارد، به وجود حق با قید اتصاف او به صفات امکانی، از تجسم و تقدر و حرکت و مرئی بودنِ به واسطهٔ لون معتقد شود و فکر او از این وجود عبور نموده، به وجود مجرد تامِ مبرا از صفات امکان واصل شود؛ نعوذ باللّه من التفّوه بهذه الأقاویل، (ومن لم یجعل اللّه له نوراً فماله من نور).

تعریفِ علم تفسیر وبیان وجوه فرق بین تعاریف مفسّران

دانشمندان از مفسران هرکدام به مذاق خاص و مشرب مخصوص خود، در مقام تعریف علم تفسیر برآمده و این علم شریف را تعریف کرده اند. ما بعد از بیان معنای لغوی تفسیر به نقل تعاریف مذکور در کتب اهل تفسیر پرداخته و بعد از نقل اقوال در این باب می پردازیم به مباحث مربوط به تفسیر و تقریر وجوه فرق بین تفسیر وتأویل.

تفسیر در لغت به معنای ایضاح و تبیین است[1]، بنابراین توضیح مبهمات وتبیین مجملات و شرح معانی مشکله، تفسیر آیات قرآنی محسوب می شود، ولی تبدیل لفظ عربی به فارسی که همان ترجمه باشد، تفسیر محسوب نمی شود.

برخی گفته اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن أحوال الکتاب العزیز من جهة نزوله وسنده واداته والفاظه ومعانیه المتعلقة بالالفاظ والمتعلقة بالأحکام[2].»

---

۱. کریمهٔ: ولایاتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسیراً، به این معناست.

۲. (والمراد بکلمة نزوله) مایشمل سبب النزول و مکان النزول و زمان النزول که در لسان برخی به شأن نزول تعبیر شده است (والمراد بکلمة سنده) مایشمل کونه متواتراً او آحاداً او شاذاً؛ (والمراد بکلمة اداته) مایشمل کل طرق الأداء کالمد والإدغام؛ (والمراد بکلمة الفاظه) مایتعلق باللفظ من ناحیة کونه حقیقة او مجازاً او مشترکاً او مرادفاً او صحیحاً او معتلاً او معرباً او مبیناً؛ (معانی متعلق به الفاظ) مایشبه الفصل والوصل ... ؛ (معانی متعلق به احکام) از قبیل عموم وخصوص، مطلق ومقید و نسخ.
این تعریف شامل کثیری از جزئیات ومسائل علم قراآت وعلم اصول وعلم قواعد لغت ... نحو، صرف، معانی، بیان و ... می شود.

بعضی دیگر از مفسران درمقام تعریف تفسیر گفته اند: «بانه علم یبحث فیه عن کیفیة النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحکامها الإفرادیة والترکیبیة ومعانیها التی تحمل علیها حال الترکیب وغیر ذلک، کمعرفة النسخ وسبب النزول وما به توضیح المقام کالقصة والمثل.»

وبرخی دیگر گفته اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن القرآن الکریم من حیث دلالته علی مراد اللّه تعالی.»

جمعی گفته اند: «التفسیر علم یبحث فیه عن معانی کلام اللّه من محکمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وصریحها ومؤولها ...».

ونیز تفسیر تعریف شده است به: «انه علم یبحث فیه عن تبیین معانی القرآن وایضاح مایراد من عباراته والفاظه ...».

برخی از اهل تحقیق گفته اند: «التفسیر هوالبحث عن جزئیات کتاب اللّه بقدر الطاقة البشریة»[1].

و تفسیر نیز تعریف شده است به: «التفسیر علم یبحث فیه عن کیفیّة النطق بالفاظ القرآن واحکامها الإفرادیّة والترکیبیة».

---

۱. در تعریف علم حکمت این قید (بقدر الطاقة البشریة) آورده شده است، چون علم به حقایق در جمیع مراتب وجود و یا علم به حقیقت چیزی به حسب جمیع مراتب نفس الامر و یا علم به حقیقت هر شیء به اعتبار جمیع حضرات وجود، بلکه علم به اشیاء به اعتبار علم حصولی وحضوری علی ماهو علیه از طاقت بشر خارج است، چون حقیقت هر شیء عبارت است از نحوهٔ تعیّن آن شیء در علم حق و ... ذوات الأسباب لاتعرف إلّا باسبابها ... ، این علم حاصل نمی شود مگر به رفع جهت خلقی وانمحاء آن در جهت حقی وفنای محض در احدیت وجود و بقا به سلطان وجود و صحو بعد از محو وتمکین بعد از تلوین ... ، چون در فناء اول اسم و رسمی برای سالک نمی ماند وخود را به وصف فناء شهود نمی کند، تا خلق را در عین حق شهود نماید، فضلاً از این که بشناسد وتعریف کند.

در این مبحث مسائل دقیقی رامی توان بیان کرد، چون مسألهٔ تأویل درقرآن وحدیث یکی از عالی ترین مباحث علم تفسیر ویکی از مهمترین مسائل علم توحید و عرفان است، بلکه اساس علم مکاشفه همین مسألهٔ تأویل ونحوهٔ استفاضهٔ اهل معرفت از آیات قرآنیه واحادیث اهل کشف وتنزیل است. وقال النبی ﷺ فی حق اشرف الخلائق بعد نفسه المقدسة ودعا للذی کان بمنزلة روحه المنور اقرب الناس الی نفسه علی بن ابی طالب: «اللهم فقّهه فی الدین وعلّمه التاویل» وکان دعاءه ﷺ مستجاباً لانه کان الداعی اشرف المقربین والمدعُوّ له افضل الناس استعداداً.

و این علم را به جهاتی تعریف نموده اند: «بأنه علم باصول یعرف بها معانی کلام الله من الأوامر والنواهي وغيرها ...».

کما این که برخی دیگر[۱] روی جهات و اعتباراتی درمقام تعریف این علم گویند: «التفسیر علم یعرف به نزول الآیات وشؤونها واقاصیصها والأسباب النازلة فیها، ثم ترتیب مکیها ومدنیها ومحکمها ومتشابهها وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها ومجملها ومفصّلها وحلالها وحرامها و وعدها و وعیدها وأمرها ونهیها».

بعضی از محققان که نظر جامع تری دارند، در مقام تعریف تفسیر گفته اند: «التفسير علم باصول يعرف بها احوال الكتاب من حيث المتكلم والكلام دالاً ومدلولاً والمخاطب وجهة الخطاب ومصدره ونظمه بحسب الطاقة البشريّة».

قید اخیر را این جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده اند، اگرچه این قید خود معلوم است، چون انسان سالک در طریق تفسیر کلام الهی هرچه سیر او کامل و تام و جامع باشد، به باطن کلام الهی نمی رسد، چون کلام از امهات اسماء الهیه محسوب می شود و اولین مقام تعین حق به این اسم اعظم، مقام و مرتبهٔ واحدیت بلکه احدیت وجود است و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس در مرتبهٔ واحدیت از تجلی اعرابی حق در موطن احدیت وجود

---

۱. هریک از مفسّران بر طبق مقصود وغرض خویش از تفسیر بحث نموده و به تعریف این علم پرداخته، چون سبک مفسران مختلف است، برخی از دانشمندان که در علوم ادبی تخصّص داشته اند به جنبه های ادبی قرآن پراخته اند وبرخی مفردات و ترکیبات (حالات ترکیبیّه) ونحوهٔ قراءت، بعضی مباحث الفاظ ومدلولات را نیز در تعریف آورده اند و جمعی موارد نزول واجمال قصص وحکایات را نیز در تعریف تفسیر بر طبق مقصود خود آوره اند، علی ای حال اختلاف در تعاریف دلیل بر اختلاف حقیقت معرّف نمی شود، مثل آن که درتعریف علم حکمت وفلسفه مشارب مختلف وجود دارد کسی که قائل به اتحاد عقل و عاقل ومعقول است، حکمت را به صیرورة الإنسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی (زدانش هر آن کس برد توشه ای* جهانیست بنشسته در گوشه ای) تعریف کرده است و از آن جایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل واسباب اولیه اشیاء امکان ندارد، حکمت را به (العلم بعلل الأشياء ومعلولاتها وربط الأسباب بمسبّباتها وربط المعاليل بعللها الأولية) تعریف کرده اند و برخی حکمت را به «هي التشبُّه بالله» تعریف نموه اند به اعتبار آن که غایت آن فنای درحق و بقای به او وترتیب امور علی ماهوالموجود فی علمه تعالی است.

حاصل شده است و این مرتبه از وجود کتاب جامع تام و کامل الهی است که اصل جمیع کتب الهیه به شمار می رود[۱].

***

قرآن مجید وکلام الهی که علم تفسیر مبیّن و شارح آن می باشد، مشتمل است بر معرفت توحید؛ انواع و اقسام آن، چون قرآن ترجمان حال خلائق است و مردم در معرفت حق دارای مراتب و درجات و مقامات مختلفند، برخی از مردم که اهل حجب و واقع در صریح عالم ماده و محاط به عوارضِ عالم طبیعتند، حق را به چشم قلب نمی بینند و از کثرت و عوارض آن به حق استدلال می کنند، آیاتی که مردم را از طریق تفکر در خلق به حق دعوت می نمایند، نظیر **«افلا ینظرون إلی الإبل کیف خلقت»** ترجمهٔ حال آنهاست. برخی قدم را بالاتر گذاشته با آن که از کثرت به وحدت استدلال می کنند، معذلک بویی از درك اصل وحدت به مشام جان آنان رسیده است و آیاتی نظیر: **«سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ...»** ترجمان احوال آنان است. بعضی از خواص خلق، حق را به چشم جان می بینند و کلام حق را به گوش دل می شنوند، اگرچه این طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشککند، ولی جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت است؛ آیاتی نظیر **«وفی انفسکم افلا تبصرون»** و **«شهدالله انه لااله الا هو»** ناظر به

---

۱. اگر مراد از کلام، کلام وکتاب تدوینی نیز باشد، علم جامع به تفسیر که همان کشف معانی الفاظ ومراد از معانی کلمات است، علی ماهی علیها توقف دارد بر احاطهٔ به این کلمات وحصول علم به الفاظ وکلمات قرآنیه از جهت علم به علل یا علت ظهور این کلمات وتنزل آن از مقام غیب وجود به قلب حضرت ختمی مقام و از آن جایی که ظواهر ومحسوسات قائم به معانی و بواطن هستند و قرآن نیز دارای بطون متعدد است، علم تام به حقیقت قرآن اختصاص به اولیا وورثهٔ علم آن حضرت (عترت طاهرین) دارد و واسطه تنزل کلمات قرآنیه از مقام عالم حق به شهادت وظاهر، اگرچه جبریل است ولیکن جبرئیل یکی از اشعّات ولمعات حقیقت محمدیه است که:

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل — تا ابد مبهوت مانَد جبرئیل

چه آن که حقیقت کلیه، حقیقة الحقایق است و آنچه از کلمات وکتب تدوینی (خاص شرایع الهیه) وکتب تکوینی در طول وعرض عالم وجود وصحیفهٔ آفاق وانفس حاصل گردیده است، وساطت در ترقیم وتسطیر خاص اوست وقلم غیبی در دست کاتب احرف وجود اوست که فرمود: **اول ماخلق الله القلم.**

مقام و مرتبهٔ آنان است.

کتاب قرآن مجید مشتمل است بر احکام مربوط به نظام اجتماع بشری و متضمن است بر قواعد مربوط به عبادات و طاعات، قواعد و قوانین مربوط به حدود و دیات و بالأخره مشتمل است بر آنچه که مدخلیت دارد در تنظیمِ قواعد اجتماعی و ایجاد مدینهٔ فاضله و قوانین مربوط به تنظیم احوال یک فرد و قواعد مربوط به نظام اجتماع یک خانواده و یک طایفه و یک شهر، و بالأخره بیان آنچه که مدخلیت تام دارد در به وجود آوردن یک مدینهٔ فاضله در منطقه و مملکت واحد و نیز مشتمل است بر آنچه که مایه و موجب سعادت دنیا و آخرت کلیه افراد بشر است و به همین جهت صاحب شریعتِ اسلامی مبعوث است بر کافهٔ مردم و آورندهٔ رسالت بزرگ اجتماع بشری است الی یوم القیامه.

به همین مناسبت استنباط احکام شرعیه و قواعد فرعیه و اطلاع بر انتظام معیشت و علم بر اصول معرفت و حکمت و بیان اقسام فضائل نفسانی و به عبارتِ کافی تر و تمام تر آیاتِ الهیه مشتمل است بر مکالمات ربانیه با حضرات نفوس انسانی، لذا بحث از احوال و کیفیات خطابات الهیه و مقام مخاطب و کیفیت تخاطب و اضافات و نسب الهیه بین این دو و ارتباطات ربوبیه شأن علم تفسیر است و احکام جمیع منازل سلاّك الی اللّه از بدایات و اقسام آن و نهایات و مراتب آن (قسم بدایات که مشتمل بر ده باب است و قسم ابواب و قسم معاملات و قسم اخلاق و قسم اصول و اودیه و احوال و ولایات و حقایق در آخر قسم نهایات از معرفت و فناء و بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید (هر کدام مشتمل است بر ده باب، مجموع هزار باب کلیات آن محصور است در صد منزل) در این کتاب الهی که («لایغادر صغیرة ولاکبیرة الا احصاها») به نحوی جامع و شامل و کامل بیان شده است.

بنابر تعریف اخیر که مختار برخی از محققان از متأخران است، غرض حقیقی از تفسیر فهم خطابات الهیه و نحوهٔ حال مخاطبین و معرفت لسان متکلم به این خطابات است؛ چه آن که خطابات الهی و تنزلات ربانی السنهٔ احوال مخاطبین است و کتاب الهی خبر می دهد از احوال خلایق، به اعتبار وجود آنها در عوالم غیبی و تعین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به ایجاد خلایق و نحوهٔ تأثیر نفس رحمانی و بیان آن که این نفس ربوبی اول کلمهٔ

صادر از حق است که «شق اسماع الممکنات». و به اعتبار تنزل انسان از عوالم ربانی و کیفیت معیت حق با خلایق در این عالم.

و این کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلایق است نزد حق و از آن جهت که حق معیت با خلق دارد و نیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی و خلقی می شود و تعیناتی که از این اضافات و نسب متکرر حاصل می گردد، چه آن که ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمال قالبیه کالإقرار بالإیمان، و بطن کلام الهی متعلق است به معاملات قلبی، مطلع ومابعد مطلع تعلق به اسرار سرّی و حقایقِ جمعیِ الهی می گیرد، تا حد تعین اول[1] که مقام فنای اسماء و صفات است[2].

آیات قرآنیه نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء و تجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرآت ذات و اسماء و صفات حق و نحوهٔ مرآتیت حق نسبت به معالیل امکانیه و آئینه بودن ممکنات نسبت به ذات و صفات حق (لأنه تعالی مرآت احوال الخلائق والخلائق مرائی ذاته تعالی)، لذا آیات قرآنی برخی ناظر به حکمت نظریه و برخی ناظر به حکمت عملیه اند و چون آیات قرآنیه و خطابات الهیه لسان و ترجمان احوال مخاطبین است، و از باب تطابق بین کتاب تکوین و کتاب تدوین، تعین بطون آیات به حسب بطون خلایق است و هر انسان دارای ظهر و بطن وحد و مطلع است و آیات لسان حال افراد انسانند به حسب مراتب ترقیات و ظهور او در قوس صعودی از جهت کسب ملکات. برخی از آیات ناظر به مقام خلق و ظهور انسان هستند و لسان وجود مادی و تحصل وجودی او در زمان و مکان و نحوهٔ تحقُّق آن در عالم شهادت و خلق به حسب کسب اعمال هستند، کما این که بعضی از آیات ناظر به مقام

---

۱. تعیُّن اول همان مقام احدیت وجود است که از آن به «او ادنی» تعبیر شده است، کما این که از مقام واحدیت به مقام «قاب قوسین» تعبیر نموده اند. ارادهٔ کلام در مقام احدیت مبدأ ظهور کلمات اسمائیه وصفاتیه در مقام واحدیت گردید و بعد از واحدیت تمایز کلامی وجلوه متکلم ومخاطب وجود ندارد، لذا انتهای مطلع همان مقام واحدیت است از فنای حقیقت محمدیه در احدیت وجود. برخی از ابنای تحقیق به مابعد مطلع نیز تعبیر نموده اند.

۲. در این مقام کلام ومتکلم وتجلی غیبی حق به صورت ارادة الکلام، همه به وجود جمعی بدون امتیاز وتعدد موجودند و به مشرب تحقیق در مقام احدیت ذاتی تجلی وظهور منفی است.

انسان به حسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او به حسب نیل در مقام عقل و قلب و سر و خفی واخفی می باشند.

***

محقق فرغانی در شرح قصیدهٔ تائیه گوید: «... ان للنفس من حیث قوتها العاملة فی ضبط الأمور الدنیویة المذکور کلیاتها سبعة فی قوله تعالی: **زین للناس حب الشهوات** ... بطناً اولاً ولسانه یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا ... وطلب صاحبه، **ربنا آتنا فی الدنیا فماله فی الآخرة من خلاق** ... من حیث عبورها الی طلب الأمور الأخرویة [1] من جهة قوتها العاقلة المنورة بنورالشرع بطناً ثانیاً ولسانه **ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة** وهو لعوام اهل الإسلام والایمان واول مراتب الاحسان [2] وللروح من حیث تعینه فی عالم الأرواح واللوح المحفوظ، بطن ثالث وهو منقح لخواصهم

۱. سالک بعد از تنبُّه ویقظه توجه به آخرت پیدا نموده واز لذات فانیه و مشتهیات نفسانی چشم پوشی نموده وبه آخرت متوجه می شود، اوامر الهی را امتثال نموده و از محرّمات می پرهیزد ونفس خود را از تصرفات غیرمرضیه واحوال باطله وآراء فاسده بازمی دارد، این حالت را مقام دخول در باب (احسان) گویند. ولها عرض عریض ومراتب کثیرة حتی ینتهی الی اعلی درجات الإحسان.

در ضمن نقل کلام شیخ کبیر اقسام ومراتب احسان بیان خواهد شد ونیز حدیث وارد در این باب ذکر می شود. روایات متعدد به مضامین مشترك در لفظ «کأن» (فاعبد ربّك کأنّك تراه) در آثار وارده از ائمه شیعه نقل شده است (رجوع شود به شرح مقدمهٔ قیصری، تألیف سید جلال الدین آشتیانی، ص۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹).

۲. شیخ کبیر در کتاب فکوك (فک ختم الفص اللقمانی) در مقام بیان معنای احسان فرموده است: «اعلم ان سرّ اقران هذه الحکمة بالصفة الإحسانیّة، هو من اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بین احکام المرتبة الأولی منها وبین احکام الحکمة اتّحاد واشتراك فیهما بین ذلك الوجه کالاخوین.

فان حکم الإحسان الاول ومقتضاه هو «فعل ماینبغی لما ینبغی کما ینبغی» [(1)] ومقتضی الحکمة وضع الشیء فی موضعه، علی الوجه الأوفق وضبط الحکیم نفسه، ومن یقدر علی ضبط من التصرفات الغیر المرضیّة والأقوال الغیر المفیدة والآراء والتصورات الفاسدة والوصایا وجمیع النصایح والآداب المتعلّمة والمعلّمة، داخلة فی احکام هذه المرتبة الإحسانیة الأولی المختصّة بهذه الحکمة.»

بدون شک انسان مغمور در غواشی والبسهٔ نشأهٔ دنیا وعالم غفلت و دار هیولی الظالم اهله در غفلت محض وبی خبری تمام از حق تعالی ومبادی غیبی وعوالم ملکوتی به سر می برد و خود نفس غفلت به شمار می رود و از حق بکلی غافل است و نور مکنون درفطرت انسانی که فطرت توحید است، محاط تبعات نفس و مغلوب ظلمات طبع است؛ انسان مغلوب احکام وآثار نشآت طبیعت وظلمتکده عالم ماده حکم شخص نائم و خواب

←

ولسان مرتبته جواب حارثة حين ساله النبی : يا حارثة كيف اصبحت؟ قال : اصبحت مؤمناً حقاً. فقال : ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك . قال عزفت نفسی عن الدنيا ، فتساوی عندی ذهبها وحجرها ومدرها ... الی ان قال ﷺ : عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبدالله كانّك تراه . وللسرالإلهی وهوالوجود المضاف الی الحقيقة الإنسانية من حيث ظهوره العينی فی مراتب الكون ، روحاً ومثالاً وحساً بطن رابع ولسانه كنت سمعه وبصره وهو اول مراتب الولاية وآخر مراتب الإحسان .

ومن حيث بطونه الاستعدادی فی قلب الإنسان القابل لتجليه بطن خامس ولسانه «وسعني قلب عبدی المؤمن» وهو اوسط مراتب الولاية .

ومن حيث جمعه الروحانی بين الظهور والبطون فی دائرة صفات الألوهية ، التی هی المفاتح الثانية للبرزخة الثانية بطن سادس وهو لأهل النهايات وهم الكمل والافراد .

ومن حيث حضرة احدية جمع الجمع للكل متوحدة العين ، بطن سابع ولاينفتح شمّة منه

→
را دارد .

آن كه در خوابست بيداريش به — مست غافل عين هشياريش به

لذا خواجه عالم فرمود : «الناس نيام ، اذا ماتوا انتبهوا» . چون مرگ خروج از هيآت ظلمانی بدن است ، وقوع آن عين بيداری است ؛ چنين انسانی محتاج است به كسی كه او را هشيار نمايد تا از خواب بيدار شود . حقيقت حق به مقتضای رحمت رحيميه امتنانيه به وساطت اسم هادی متجلی در صريح ذات انسان بهترين واعظ و منبّه تكوينی است واين انتباه به تعبير شيخ المشايخ افضل اهل التحقيق خواجهٔ انصار وشيخ كامل محقق وعارف واصل متألّه شارح كاشانی : (نفس القومة للّه المسمّاة عندهم باليقظه) است[۲] .

اول تجلی حق به صورت رحمت امتنانيه تجلی نوری است كه قلب عبدِ خواب به آن نور روشن می شود وخود، نور تنبيه را در قلب خود مشاهده می نمايد .

---

(۱) شارح مفتاح قونوی علامه حمزه فناری معنای احسان را به طور مطلق به (فعل ما ينبغی لما ينبغی ...) تعريف نمود وآن را از فكوك شيخ (رض) نقل كرد ، در حالتی كه مراتب ديگر احسان مقصود شيخ نيست ، بلكه احسان به معنای اول منظور اوست ـ رجوع شود بهِ كتاب فكوك ، حاشيهٔ شرح منازل عارف علام عبدالرزاق كاشانی ، ط ۱۳۱۳ هـ . ق ، ص ۲۸۶ ، ۲۸۷ ، ۲۸۸ .

رجوع شود به شرح مفتاح قونوی تأليف علامه محقق حمزهٔ فناری ، ط تهران ، گ ۱۳۲۳ هـ . ق ، ص ۲ ، ۳ ، ۴ ، ۵۲ ، ۵۹ .

(۲) فی كتاب المنازل : باب اليقظه قال اللّه تعالی : قل انما اعظكم بواحدة : ان تقوموا للّه مثنی و ... القومة للّه هی اليقظة من سنة الغفلة والنُّهوض عن ورطة الفترة .

الا لصاحب الإرث المحمدی فانه له خاصة.

قال الشیخ فی تفسیر الفاتحة[۱]: «بین مرتبة کنت سمعه وبصره ومرتبة الکمال المختص[۲] بصاحب احدیة الجمع مراتب: منها، مرتبة النبوة ثم الرسالة، ثم الخلافة اعنی الرسالة المقرونة بالسیف المختصة بأولی العزم، کل من الثلاث بالنسبة الی امة مخصوصة، ثم العامة من الثلاث، ثم الکمال المتضمن للاستخلاف الأتم من الخلیفة الکامل لربّه سبحانه، فما ظنُّك بدرجات الأکملیة التی وراء الکمال ...».

انسان منغمر در طبیعت و محاط به لوازم عالم حیوانی بعد از بیداری از خواب غفلت، خویش را منغمر در موجبات مهلکه مشاهده می نماید و بعد از مشاهدهٔ نعم الهیه به تدریج

---

۱. رجوع شود به تفسیر شیخ کبیر محقق قونیوی، طبع حیدرآباد دکن، ص۳۲.

۲. آنچه که باعث تقرب ونزدیکی انسان سالک به حق تعالی می شود، از اعمال وعبادات یا از نوع نوافل ومستحبات است و یا از سنخ واجبات؛ آنچه که فعل آن لازم وترك آن حرام است، از واجبات وآنچه از اعمال که ترك آن جایز است ومصلحت در فعل الزام‌آور نیست و فعل به سرحد وجوب نرسیده است، از مستحبات ونوافل به شمار می رود. واجب ومستحب هر دو، در جهت تقرب و این که موجب نزدیکی به حقّند، مشترکند. اهل عرفان معتقدند که در نوافل (شاید به واسطهٔ جواز ترك و عدم وجوب فعل والزام آن) وجود عابد فانی در معبود نیست وجهت خلقی در جهت حقّی مندك نمی شود وصحبت از وجود عبد درمیان است. نتیجهٔ نوافل همین اندازه اثر دارد که باعث غلبهٔ حقیقت بر جهات خلقی می شود ونه به تمامها و در این قرب حاصل از عمل به نوافل عبد سالک فاعل ومدرك باشد وحق تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لایزال یتقرب عبدی الی بالنوافل حتی کنت سمعه وبصره ولسانه ویده و رجله ...) ناظر به این است، ولی در قرب فرائض جهت خلقی بکلی فانی در جهت حقّی می شود و وجود مجازی عبد سالک از میان می رود وذات سالک فانی در ذات می شود و به این مرتبه و مقام ناظر است (ان اللّه قال علی لسان نبیّه او عبده سمع اللّه لمن حمده).
باید دانست که مقربان از چهار قسم بیرون نیستند، چه آن که یا به قرب نوافل متحقّقند و یا به قرب فرائض و یا به جمع بین این دو قرب، بدون تقیّد به یکی از این دو و بی مناوبه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه به هردو قرب باهم واحکام این دو متحقّق باشند. از این مرتبه به مقام جمع الجمع وقاب قوسین ومقام کمال تعبیر نموده اند و الی هذاالمقام اشیر فی قوله تعالی: ان الذین یبایعونك إنما یبایعون اللّه، یداللّه فوق ایدیهم.
اگر سالک به هیچ یک از احوال سه گانه پابند نباشد، بلکه به هریک از دو قرب و به جمع بین این دو و نیز بی تقیّد به هریک از این احوال ظاهر شود، به مقام احدیت جمع واصل شده است و از مقامات دارای مقام او ادنی و از فتوح به فتح مطلق نایل آمده است، آیهٔ «ما رمیت إذ رمیت ولکن اللّه رمی» اشاره به این مقام و لسان مرتبهٔ صاحب آن است.

خود را مستعد برای خروج از عالم حیوانی نموده و نعم الهی را یکی بعد از دیگری می شمرد و درك می کند که ثمرات افعال لازم عالم حیوانی و تجاوز به حدود حق و جنایات صادر از او سبب خسران ابدی و حرمان دایمی از رحمت حق می شود و خود را مهیا برای تدارك مافات می نماید و حق در نظر او بزرگتر از هر شیء جلوه گر می شود و وعید الهی او را می ترساند، و به حقارتِ وجود خویش پی می برد و بعد از آن که به واجبات و محرمات و موجبات نجات و اسباب هلاك علم حاصل نمود، جهت استمداد از دعات الی اللّه خود را مهیا می نماید و درك می کند که رهایی از این ورطهٔ خطرناك امکان ندارد، مگر آن که درصدد خلع عادات برآید؛ چه آن که نفس شخص در خواب و منغمر در دنیا به بطالت و رکون به شهوات و لذات فانیه عادت نموده و باید خود را از لوازم خواب که بعد از یقظه باقی است خلع نماید، چه آن که سیر ترقی با وجود ملکات موجب مهلکه امکان ندارد.

به عبارت دیگر انسان قبل از سلوك و قبل از توجه به عالم ربوبی، از اصل خود غفلت دارد و از اکوان سابق بر وجود خود (اعم از اکوان الهیه و عقلیه و مثالیه) به حکم خواص تطویرات و احکام تعویقات و غلبهٔ احکام طبیعت و آثار و لوازم عوالم حیوانیت و از اصل فطرت خود غافل است و فقط توجه به حظوظ مخصوص نشأهٔ حس و طبیعت دارد، فکان کالنائم المعرض عن المحسوسات الثابتة غافلاً عنها مقبلاً علی الخیالات الزائلة، وکان حکم هذه الغفلة شاملاً لحقیقة السر الإلهی الوجودی وحقیقة الأثر الروحانی.

حقیقت نفس انسانی به واسطهٔ غلبه احکام کثرت از اصل وجود خود که جوهر نفس ناطقهٔ موجود از سنخ ملکوت است، غفلت دارد و همین انحراف نفس به سوی تفریط و افراط، او را در عالمی که اهل اللّه از آن به خواب تعبیر نموده اند، فرو برده است.

برخی از مردم به واسطهٔ تابش نور ایمانی در باطن وجود آنها، خویش را مسجون در زندان طبیعت دیده و حالت بیداری به آنها دست می دهد «ویقول منبهاً لمظهریه عن نومة الاعراض عن الحقیقة والاستجابة للجبار: **یا صاحبی السجن ءارباب متفرقون خیر ام اللّه الواحد القهار**»؛ در این صورت نفس انسانی به واسطهٔ هوشیاری به باطن وجود و باطن باطن خود پی برده و عقب ماندگیِ خود را ازعالم عقل احساس نموده و لسان حال به

«یاحسرتی علی مافرطت فی جنب اللّه» گویا می شود و به واسطۀ همین تنبّه درك می کند که بر او سه امر مهم لازم است:

یکی آن که عادات ولذات فانیه را ترك نموده و در جمیع حرکات خود تابع اوامر و نواهی حق می شود و خود را مهیا برای عمل به احکام شرعیه می نماید و از طبیعت و لوازم حالات اول بکلی اعراض می نماید و وارد در مقام اسلام می شود.

دوم آن که نفس خود را به واسطۀ اتصال به احکام وحدت باطنی و توجه به اخلاق ملکی و روحانی و انفصال از احکام طبیعت و عادت در غربت تام قرار می دهد[۱] که قال الإمام المحقق السابق جعفربن محمّدالصادق عليه السلام: «طلب الحق غربة».

سوم آن که از راه فنا از احکام حجب و قیود عارض که از ناحیۀ تلبس به احکام مراتب تنزلات حاصل شده است، نفس خود را از جهت سرّ وارد در باب مشاهده نماید که «الحقیقة جذب الأحدیة لصفة التوحید»، از این مقام به مقام احسان تعبیر نموده اند و مقام احسان دارای سه مرتبه و درجه است.

قال الشیخ الکبیر (قده) فی الفکوك: «و اما المرتبة الثانیة، فهی التی سال عنها جبرئیل النبی صلى الله عليه وآله بقوله: ماالإحسان؟ فاجابه، الإحسان ان تعبد اللّه كانّك تراه. وانه عبارة عن استحضار الحق علی ما وصف نفسه به فی کتبه وعلی السنة رسله دون مزج ذلك بشیء من التاویلات السخیفة بمجرد الاستبعاد وقصور ادراك العقل البشری (النظری ـ خ ل) فی فهم مراد اللّه من اخباراته ... والمرتبة الثالثة الإحسانیة یختص بالعبادة علی المشاهدة دون كان، كما قیل لبعض الأكابر: هل رایت ربك؟ فقال: لم اعبد رباً لم اره. والیه الإشارة بقوله: وجعلت قرّة عینی فی الصلوة.»

چون مراتب و درجات ومقامات و احوال و ... سلاك الی اللّه مختلف است، مثلاً برخی از مردم از مقام طبع تجاوز نموده به مقام نفس رسیده اند و برخی از این مقام تجاوز نموده به مقام عقل می رسند و هکذا سایر درجات و مراتب و مقامات، آیات قرآنی ناظر به مراتب و مقامات مختلف است.

---

۱. فکوك، ط گ، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، ص۲۸۶ ـ ۲۸۷.

در مبحث قبل بیان کردیم که مقام ظهر قرآن با مقام ظاهر انسان از باب مناسبت تامه و محاذات کلیه بین کتاب تدوین و کتاب تکوین مطابقت دارد و مقامات باطنی انسان به حسب قوس صعودی، با مراتب و مقامات که همان بطون قرآنیه باشد مطابقت دارد؛ لذا انسان بالغ به مقام عقل که مقامات نفس را پیموده است، لسان مرتبهٔ او در قرآن مجید آیاتی نظیر «**یا ایُّها الذین آمنوا، اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة، وبشّرالذین آمنوا وعملواالصالحات**» است.

چون عقل انسانی شایق به لذات باقیه و حشر با اهل ملکوت وملائکه است، این لطیفهٔ انسانی مقتضی خروج از مرتع بهایم و ورود در عالم انبیا و صالحان و شهدا است[1].

***

برخی از مخاطبان کلمات الهیه و خطابات ربانیه اعم از قرآنیه و حدیث، چون به حسب سیر عروجی و معراج ترکیب به مقام ومنصب روح ایمان و آخر درجات آن و حقیقت ایمان رسیده اند و از مقام حق ایمان به مرتبهٔ عالی تر صعود نموده اند و به مقام عیان و شهود و کشف واصل شده اند و از قیود ایمان حجابی رسته اند و از مقامات به مقام قرب نوافل و از بطون سبعه به بطن ثالث و از فتوح به فتح مبین نایل گشته اند، لسان حال وطلب آنان آیاتی نظیر: «**ولقد رآه بالأفق المبین**» «**وسبحان الذی اسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام إلی المسجد الأقصی، لنریه من آیتنا الکبری،**

---

۱. این مقام و مرتبه را مرتبهٔ اسلام نامیده اند، از آن جهت که واصل به این مقام تابع حکم عقل است و عقل اورا تسلیم مبدأ نموده و مقتضای آن ملازمت اوامر و اجتناب از نواهی است؛ چون عقل نورانی بین حسنات وسیآت تمیز قائل است و درك می کند که بر حسنات وسیآت ثواب وعقاب مترتب است، شخص در این مقام عالم به وعد و وعید است.

همان طوری که قبلاً بیان نمودیم، سالک بعد از بیداری وتنبُّه به لذات فانیه وملکات حاصل از اعمال مخصوص به عالم طبع وقوای بهیمیه پشت می نماید ونفس خویش را از اعمال غیر مرضی بازمی دارد و بعد از طی دایره اسلام و حصول علم قطعی، به مراتب ایمان وتحصیل عقاید صحیح توسط عقل مستکمل علم تفصیلی که مقدمه کشف و شهود عیانی است، به حق تعالی وملائکه وکتب و رسل الهی به هم می رساند و به تدریج وارد مقام احسان می شود.

ومرتبهٔ دوم احسان، اول مرتبه ومقام دخول دربطن دوم از بطون سبعه است، راجع به عبادت حق مطلق وشهود مبدأ وجود وعوالم غیبی به نحو (کأنّ) که بطن دوم از بطون سبعه است؛ از ائمهٔ شیعه روایات متعدد در این باب مأثور است که ما چندین مورد از این موارد را در شرح فصوص نقل نموده ایم.

وکذلك نری ابراهیم ملکوت السماوات» می باشد و لسان مرتبهٔ این جماعت مقام: «کانّی انظر إلی عرش الرحمن بارزاً» و مرتبهٔ آنان مرتبهٔ: «ان تعبد ربّك کانك تراه» است[1].

---

۱. شیخ در فکوك فرموده: این مرتبه، مرتبهٔ اوسط مراتب احسان و اول مرتبهٔ ولایت است و مرتبهٔ بعد از این مرتبه، مشاهدهٔ حق است بدون کأنّ ولسان آن: «لم اعبد ربّاً لم اره و جعلت قُرّة عینی فی الصلوة، و لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً، و الآن قیامتی قائمة» است.

صاحب این مقام از مراتب واجد مقام قاب قوسین و از بطون دارای بطن چهارم و از خطابات قرآنیه مخاطب به خطاب «ما رمیت اذ رمیت» و «ماکذب الفؤاد ما رای» است.

قول صادق عليه السلام: «رضانا اهل البیت رضا اللّه» به این مرتبه ناظر است.

نگارنده در حواشی بر فصوص شیخ اکبر، در بیان ایمان واسلام و احسان تعلیقه ای نوشته است که قسمتی از این حاشیه را برای توضیح دراین جا ذکر می کند.

باید دانسته شود که احسان دارای اطلاقات عدیده است، لفظ احسان گاهی اطلاق می شود و از آن معنای عام فهمیده می شود، موافقاً لقوله تعالی: «هل جزاء الإحسان الا الإحسان»، احسان در این مقام دارای سه مرتبه و سه درجه است:

اول: فعل ماینبغی لما ینبغی. ای مرتبة الأوامر والنواهی الإلهیه قولاً وفعلا. هذا هوالمعاملة مع الحق فی مقام النفس والحسن الظاهر فی مرتبة الإسلام.

والمرتبة الثانیة: وهی الّتی اجابها النّبی صلى الله عليه وآله عن سؤال الإحسان بقوله: الإحسان ان تعبداللّه کانّك تراه. وهی عبارة عن استحضارالحق علی ماوصف به نفسه فی کتبه وعلی السنة رسله وانبیائه المعصومین عليهم السلام من دون شرح ذلك بشیء من التاویلات السخیفة، بمجرد الاستبعاد وقصور ادراك العقل النظری المشوب بالوهم الغیر المنور، بنورالشرع فی فهم مراداللّه من اخباراته.

بعبارة اخری: العلم القطعی بتفاصیل الأخبار النبویة من المبدأ والمعاد ومابینهما وهذا هوالمعاملة مع الحق فی مقام الروحی الحسی الغیبی الإضافی المختص حکمه بباطن الإیمان وحقّه،[(1)] کما ذکرنا فی قضیة حارثة وفصّلناها بما لامزید علیها.

والمرتبة الثالثة: هی مقام المشاهدة من دون کان، کما هوالمروی عن قطب الأقطاب ومن عنده علم الکتاب «کیف اعبد ربّاً لم اره، لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» وهذا هوالمعاملة مع الحق فی مقام السِّر الغیبی الحقیقی، فهی اول مراتب الولایة وآخر مراتب الإحسان بهذاالمعنی ومرتبة الحارثة اوسط مراتب الإحسان.

وقد یطلق الاحسان علی معنیً خاص علی حسب الحدیث النبوی صلى الله عليه وآله المذکور: ان الإحسان ان تعبد اللّه کانّك تراه.

←

---

(۱) فرق است بین حق الایمان و حقیقة الایمان. رجوع شود بشرح نگارنده بر مقدمهٔ فصوص ص ۲۹۸ وحواشی استاد مشایخ، آقامیرزا هاشم رشتی ـ اعلی اللّه قدره ـ بر مقدمهٔ شرح مفتاح ـ مصباح الأنس حمزه فناری ص ۴، ۵، ۶، ۷.

جمع قلیلی از خواص از اولیاء چون متنور به وجود حقانی شده اند و بعد از سیر در اسماء ظاهر و تحصیل تمکین در این مقام و تحقق به جمعیت اسم ظاهر و انتهای سیر اول حبی وتحصیل وجود حقانی به خطاب «وسعنی قلب عبدی المؤمن» مخاطبند، کما این که حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطاباتی خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند، از مراتب واحد مقامِ اکملیت و تمحُّض در تشکیک را داراست و از مقامات صاحب مقام او ادنی و از بطون بطن هفتم

→

بحیث تکون المرتبة الأولی المذکورة خارجة عن درجات الإحسان وعلی هذا الإطلاق الثانی، فالاستحضار القطعی التفصیلی العلمی وحقیقة الایمان وباطنه، کما فی قضیّة حارثة اول درجات الإحسان ومقام قرب النوافل وکنت سمعه وبصره و... ثانی درجاته ومقام قرب الفرایض آخر درجاته و اوسط مراتب الولایة والمشاهدة. وقد یطلق علی معنی اخص علی مایستفاد من قوله تعالی: **لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا ... ثم اتقوا واحسنوا والله یحب المحسنین**. حیث ختم الآیة بذکر الإحسان و اقرن محبة الحق مع المحسنین ... ومن قوله تعالی: **ومن یسلم وجهه الی الله وهو محسن ...** **ومن ینقاد برمّة ذاته الی الله وهو شاهد، فقداستمسك بالعروة الوثقی و الی الله عاقبة الأمور** وعلی هذا المعنی فالمرتبة الثانیة ایضاً خارجة عن درجات الإحسان، فاول ظهورالولایة ومرتبة الکمال والمشاهدة اول درجات الإحسان، فمقام قرب النوافل اول درجاته ومقام قرب الفرائض اوسط درجاته ومقام احدیة الجمع، آخر درجاته. فاذا فهمت مانبّهنا علیه فیرتفع التنافی والتناقض والتخالف من کلمات الشیخ الکبیر وغیره من الاکابر عن نظرك حیث قال فی الفکوك[1] ... .

وقال فی تفسیر الفاتحة[2] بعد قضیة حارثة: انها آخر درجات الإیمان واول درجات الإحسان. وقال ایضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان. وقال الشارح الفرغانی هنا علی مانقله الشارح الفناری علی طبق ماذکرنا فی المعنی الاول من المراتب الثلاث. وقال فی تحقیق المنازل فی شرح القصیدة علی مانقل عنه الشارح الفناری ایضاً: ان اول درجات الإحسان، مقام المشاهدة وقرب النوافل.

شارحان منازل السائرین کلهم، احسان را در مقام اودیه ذکر کرده اند، ولی نکته ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الأکابر[3] اخباری که اهل حدیث در بیان مراتب ایمان واسلام از ائمه ﷺ نقل نموده اند، اگرچه به حسب لفظ وعبارت اختلاف دارند، ولی در باطن ومعنا بین آنها اختلافی وجود ندارد، با آنچه که ذکر شد تهافت وتناقض که در کلمات مشایخ به حسب صورت موجود است، از بین می رود.

---

(۱) فکوك، ط گ، تهران، ۱۳۱۳ هـ . ق، ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸.

(۲) تفسیر فاتحه تألیف شیخ کبیر قونیوی چاپ حیدرآباد دکن، هند، ص ۴۶، ۴۷.

(۳) استاذ مشایخنا الکرام، خاتم العرفاء والمتألهین، آقامیرزا هاشم رشتی ـ قدس الله عقله بنوره.

از بطون قرآنیه و از فتوح صاحب فتح مطلق است و لسان مرتبهٔ او : **ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او أدنی، و یامن لایشغله شان عن شان**، (و به اعتبار آن که مظهر تام و تمام اسماء حق است)، «**اینما تولّوا فثم وجه الله**» است[1].

بنابر آنچه ذکر شد، تشخیص این مراتب و مقامات و تمییز مخاطبان از یکدیگر و فهم آن که آیات الهیه با اختلاف در مفاهیم و مضامین ناظر به کدام قسم ازاقسام مخاطبان است و بالأخره علم به ارادات و معانی کلام الهی، مراتب و شؤون خطابات و ارتباط بین اسماء الهیه و مظاهر خلقیه و تطبیق مضامین کتاب تدوین ـ قرآن ـ به کتاب تکوین ـ نفوس انسانیه ـ به اعتبار نهایات وجود به حسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال و تشخیص شؤون و احوال مخاطبان کلام الهی، جلوات و اطوار خطابات شأن کسی است که خود محیط به مراتب ملک و ملکوت وجود باشد؛ از این جا ضرورت احتیاج به صاحبان علوم لدنی ـ اهل عصمت و طهارت ـ معلوم می شود.

اعرفکم بالله، أعلمکم بکتابه

این خبر از احادیث نبویه است که محدثان اسلامی ازعامه و خاصه نقل نموده اند. شناسایی و معرفت حق اول به سه نحو متصور است: معرفت ذات، معرفت صفات ومعرفت افعال.

در کتاب الهی ـ قرآن مجید ـ از علم به ذات و علم به صفات و اسماء و علم به افعال الهیه بحث و گفتگو می شود و غایت خلقت انسانی و علت غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در مواطن غیب و سکان ملأ اعلی معرفت حق و عرفان جمال و جلال وجود مطلق همان معرفت حق است که اصل الأصول علم اعلی به شمار می رود و نزد اهل عرفان علم به ذات و

---

۱. جمیع مراتب ومقاماتی که برای خاتم انبیاء حاصل شده است، برای صاحب ارث محمدی کمّل از اولیا، یعنی عترت طاهرین او به تبع وبالوراثه ثابت است و آنها نیز مظهر تام اسماء وصفات حقّند وخلافت آن بزرگواران، خلافت تامهٔ الهیه است و آنچه از فیوضات عامه وخاصه از حق صادر ونازل شده است، از دایرهٔ وجود آنان خارج نیست.

معرفتِ اسمای الهیه کبریت احمر و علم به اسم اعظم حق که شامل جمیع اسمای الهیه است (واسم از ذات نزد این طایفه جدا نیست، چون اسم همان ذات متجلی از جلباب و مشکات صفات است)، مفتاح مفاتیح غیب و شهود به شمار می رود و از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول، علم و عالم و معلوم، علم به ذات کما هو حقها از باب آن که علت حدٍّ تام معلول است و حق اول، علت العلل حقایق ملک و ملکوت است، مستلزم اتحاد با ذات و فناء در غیب وجود است (اتحادی بی تکیّف و معرا از قیاس) و ملازم است با علم به حق به حسب ذات و صفات و افعال، یعنی علم به ذات و شهود ذات بدون وسایط از وجه خاص و علم به اسماء و صفات درموطن و مشهد اسماء و صفات و علم به اعیان و ماهیات و حقایق اشیاء به اعتبار تجلی اسماء در اعیان، علماً و شهود حق در مقام تجلی اسماء در اعیان ثابته عیناً و خارجاً و از آن جایی که کلام حق از صفات ذاتیهٔ حق است و متکلم از اسماء ذاتیه به شمار می رود و عرفان ذات و اسماء و صفات غایت علم تفسیر است، موضوع و غایت آن علم، عین موضوع الهی به معنای اخص است و به وجهی عین علم عرفان و تصوف به شمار می رود؛ برای آن که قرآن بعد از تقریر ارتباط بین اسمای الهیه و حقایق کونیه، مظاهر اسمای الهیه و به اعتباری مظهر اسم اعظم یعنی انسان را از راه ارتباط اسماء و مربی بودن اسماء نسبت به اعیان به احدیت وجود، دعوت نموده و فرق بین دعوت قرآن و سایر دعات الی اللّه آن است که قرآن سبب وصول عبد به حق و منشأ رسانیدن انسان به حکم کریمهٔ (إنا للّه وإنا إليه راجعون) به حق مطلق است و فرق بیّن است بین رسیدن عبد به حق ومعرفت حق به حسب وجود عینی و شهود حقِ مطلق از راه کشف و شهود و بین پیدایش علم به حق از طریق برهان و از راه علم الیقین و نیل به مقام عین الیقین و حق الیقین از طریق سیر در اسمای الهیه با براق کشف و شهود و رفرف مشاهدهٔ عینیه، چه آن که رجوع به حق وقتی محقَّق می شود که سالک به موطن اصلی خود رجوع نماید.

و نعم ماقیل:

فرقتی لولم تکن فی ذاالسکون | لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که بازآید به شهر | سوی وحدت آید از تفریق دهر

و از آن جایی که مفسر کلام حق (کلام حق اعم است از تدوینی و تکوینی)، درمقام سیر در

کتاب الهی سفر می نماید ازسوره ای به سوره ای و از آیه ای به آیه ای واین سیر از دو راه و این سفر معنوی از دو طریق محقّق می شود: سنذکره بلسان اهل الظاهر و نحققه بناءاً علی ما ذکروه ارباب التأویل ان شاء اللّه تعالی شانه.

یکی از طرق سیر در حقایق و وجودات مقیده، سفر از کثرات به وحدت است با حفظ مراتب وجودی وسایط فیض. به عبارت دیگر مسافر الی اللّه و سالك الی الحق المطلق مراتب وجودی را یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته و بعد از طی درجات وجود، از وجود عنصری و برزخی و عقلی وغور دراعماق حقایق مقیّده و کشف حجبِ نورانی و ظلمانی به مقام وحدت وجود می رسد و فناء فی الحق برای او حاصل می شود و وجودش وجود حقانی می گردد.

اگر عنایت حق شامل او شود در وحدت وجود بعد از فنای وجود مجازی و عاریتی به مقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین، بلکه به مقام فناء عن الفنائین نایل می گردد و به سیر خود در اسمای الهیه یکی بعد از دیگری ادامه می دهد و به اسرار کلمات الهیه واقف می شود و بعد ازطی مدارج کمال و تحصیل تمحُّض درتشکیک، حق را به اسم متکلم متجلی در همه چیز دیده و کلمات قرآنیه را درمقام قراءت از زبان قایل آن ـ حق مطلق ـ می شنود[1]،

---

۱. به جمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن وحدّ ومطلع محیط می گردد، این مقام از مختصات اولیاء محمدیین وکُمّلِ ورثهٔ او می باشد. بیان اجمالی این مطلب (علی ماحقّقه الشیخ الاکبر) از این قراراست و ان لایسعه افهام القاصرین قال الشیخ (رض): ان الظهر هوالتفسیر، والبطن هوالتاویل، والحد مایتناهی الیه الفهوم من معنی الکلام، والمطلع مایصعد الیه منه؛ فیطّلع علی شهود الملك العلام. وقد نقل عن الإمام المحقّق السابق، جعفربن محمدالصادق عليه السلام انه قال: **لقد تجلّی اللّه تعالی لخلقه فی کلامه ولکن لایبصرون**. وروی عنه عليه السلام: **انه خرّ مغشیاً علیه وهو فی الصلاة، فسئل عن ذلك؟** فقال: «**مازلت اردد الآیة حتی سمعتها من المتکلّم بها**»[1] کتاب الجمع والتفصیل، فی ابداء معانی التنزیل، نسخهٔ خطی، ص ۴۶.

---

(۱) شیخ اکبر واتباع او برای حضرت صادق، مقام ومرتبهٔ منیع قائلند و در مراتب ومقامات به کلمات آن حضرت زیاد استشهاد نموده اند و خلافت کلیهٔ الهیه را خاص عترت طاهرین می دانند، لذا قیصری درشرح مقدمه فصوص شیخ (رض) گوید: «وآله اهله واقاربه والقرابة اما ان یکون صورة فقط او معنیً فقط او صورة ومعناً، فمن صحّت نسبته الیه

←

صورة ومعناً فهوالخليفة والإمام القائم مقامه» ، این قیود فقط درعترت (امیرمؤمنان واولاداو ـ امام حسن وامام حسین وائمهٔ از صلب حسین ـ) جمع است ، بلکه باید معتقد بودکه این‌اعاظم برخلاف توهُّم فاضلِ معاصر ، عبدالعظیم زرقانی مطابق روایات متواتر مأثور از طرق عامه و صحاح آنان (از حیث معنا) راجع به خلافت‌کلیهٔ عترت‌طاهرین امیرالمؤمنین واولاداو مقـام خـلافت‌تامه و ولایت‌مطلقه جامع جمیع‌مراتب ولایت قائلند وآنان را مرجع علوم قرآن ومنبع علم باطن می دانند و برای اهل عـصـمت مقامی فـوق مقام سـایر اصحـاب (خلفای ظاهری وغیر آنهـا) قائلند ، بـلکه جمیـع مراحل ومقامات مـوجود در حقیقت محـمدیه را به تبع جهت اهل عصمت ـ عترت ـ ثابت می کنند . مدرك این اعاظم از عرفا که به‌حسب ظاهر درفقه وحدیث تابع یکی از مذاهب چهارگانه اند ، اخبار واحادیث موجود درکتب اهل حدیث‌است ، نه آن که درمبحث‌ولایت واحکام وثمرات آن (برخلاف توهُّم دانشـمند معاصر ، ابوالعلاء عفیفی محشی فصوص شـیخ اکبر) متأثر از شیعه باشند .

این اعاظم جـهت اولیاء محمـدیین ـ اهل بیت عصمت ـ به تصـریح خودشـان مقـامات و مراتبی قائلند کـه برخی از علمای شیعه معتقد به این مقامات را غالی می دانند .

جـمعی از کـسانی کـه مدعی دانش‌اند ، از قـواعـد وقوانین مـربوط به اصل نبوت و باطـن و حـقیـقت نبـوت ، یعنی ولایت غفلت دارند و به واسطهٔ غمـوض مسـألهٔ ولایت که به اصل توحید از جهاتی برمی گردد کثیری از مـدعیان معرفت به عمق این قواعد پی نبـرده‌اند و یا از عدم استعـداد وطینت اصلی آنان (که باید شقـاوت تکوینی به آن اطـلاق نموده است که عین ثابت این قبیل از مردم از قبول ولایت کلیهٔ الهیه امتناع ورزیده‌است) تا چه رسد به سرگشتگان وادی حیـرت ومنغمران در عـالم طبع ومبتـلایان به تبعات نفس کـه از اصـول اولیهٔ ولایت و احکـام آن غفلت دارند کـه : «**ماظلمـهم‌الله ولکن کـانوا انفسهم یظلمون**» .

مـثل آن که بعـضی از معـاصـرین نسبتِ جـهل وغـفلت به حضـرت سـیدالأحـرار سید شبـاب اهل جنت ، امـام و پیشـوای آزادمردان امام حسین در قضیهٔ کربلا داده‌اند و نفی علم از آن جناب نموده‌اند (بلکه صراحةً غفلت ـ نعوذ بالله ـ به آن امام همام نسبت داده‌اند) ، در حالتی کـه علمای خاصه بلکه جمعی از علمـای عامه ، یکی از مواردی را که پیغمبـر اسلام قبل از وقوع آن خبر داده‌است ، همین قضیهٔ نینوا وشهادت خاندان طهارت ذکر نموده‌اند .

در نهایت تأسف باید اذعان داشت که این قبیل از مردمِ به حقیقت قضیهٔ عاشورای حسینی و به فلسفهٔ شهادت آن حضرت پی نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حضرت سیدالشهـداء از جمله اشخاص نادر در عالم وجود است که طالب فتح وظفر بعد از مرگند واگر عدهٔ معدودی از این قبیل فدائیان حقیقت و طالبان حق به وجود نمی‌آمدند ، تاریخ متوقف می شد .

آشکار بود کـه دخالت اغـراضِ وامیـال نفسـانی در کارِ حکومـتِ اسلامی مـوجب و مایهٔ انحطاط اخـلاقی شد ، در همـان صـدر اسلام و بلافـاصله پس از رحلتِ رسول اکـرم تمایلی به نظام جـاهلیت پیـدا شـد و در خـلافتِ خلیـفهٔ سـوم ، تعصبـاتِ عـشیره‌ای و قـبیـله‌ای وجـانبـداری از قـوم وقـبیـله ، جـانشـین تسـاوی حقـوق اسـلامی می شـد کـه علی بن ابی طالب سالهای خلافت ظاهری خود را با یک چنان فسادی به مبارزه گذرانید .

. . . .

دوران حکومت معاویه وفساد حاصل از آن را به اجتماع فاسدی که علی با آن روبرو شد، بیفزائید و ببینید که امام حسین گرفتار چه اجتماع فاسدی بود.

لذا یکی از معاصرانِ محقق مصری در رسالة الإسلام نوشته است: خلافت عثمان (چه بسا برخلاف میل او) آن چنان نکبتی به بارآورد که شخص عدیم‌النظیری مانند علی علیه‌السلام مأیوس از اصلاحِ این مولود دستگاه خلافت بود. اسلام بعد از عثمان خیلی توخالی بود، به نحوی که دیگر هرگز معنویت اسلام لمس نمی‌شد. خلفا (حکّام وفرمانروایانِ به ظاهر اسلامی) غرق در فساد وتبه‌کاری شدند، به نحوی که روی جباران و غدّاران تاریخ را سفید نمودند. درست است که شاهِ مردان، مریدان و فدائیانی داشت که در تاریخ بشر نمونه اند و عدهٔ آنان هم نسبةً زیاد بود، ولی معاویه همهٔ آن رادمردان را ریشه کن کرد. مگر از بین بردنِ همهٔ فرزندان پیغمبر جهت اثبات رجوع مسلمین به جاهلیت کافی نیست. مگر این لکهٔ ننگ از دامن فساد اعراب (اتباع عثمان و معاویه) در طول تاریخ زایل شدنی است؟

بنابراین تفوّه به این معنا که قصد امام حسین اقامهٔ حکومت وتجدید امارت اسلامی بود، به نحوی که اگر علم داشت به این که حتماً کشته می شود، عقلایی نبود که به این قیام تن دردهد و بعد فهمید که به او نیرنگ زده‌اند و وقتی خود را گرفتار دید، شهادت را اختیار نمود وشهادت مطلوب ثانی امام بود و اگر علم داشت که کشته می شود قیام نمی‌نمود، به خصوص که یزید هم عمرش کوتاه بود و حتماً حضرت بعد از یزید خلیفه می شد، حاکی از عدم درك و بررسیِ درست است؛ مثل این که در آن دوره یزید منحصر به فرد بود، درحالتی که او آلت دست بنی‌امیه واتباع آنان بود و هیچ نقشی در خلافت نداشت. حضرت امام حسین هوشیارتر از این بود که از اجتماع عصر خود و روحیات مردم غافل باشد و برای او مسلم بود که اگر آن صحنهٔ بی نظیر را به وجود نیاورد و اجتماع مسلمین را به واسطهٔ این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائلهٔ خود به نحوی تکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید، بی سر و صدا او را خواهند کشت، بدون آن که آب از آب تکان بخورد* وحکومت اسلام نیز بکلی به حکومتی محلی وقومی تبدیل خواهد شد.

---

* اصولاً مسألهٔ خلافت کلیه و ولایت مطلقهٔ محمدیه یکی از غوامض مسائل علم توحید است، معتقد ما در مسألهٔ ولایت و نحوهٔ وجود ولی کامل و کیفیت علم او به مراتب وجود واحاطهٔ او به مظاهر وجودی، غیر از تلفیقات متکلّمان است. امام مظهر اسم اعظم الهی است و حق تعالی به جمیع اسمای خود در امام تجلی نموده است و اسمای الهیه از مشکات ولایت کلیه امام به کمال ظهور و بروز که از آن به کمال جلاء واستجلاء تعبیر نموده اند رسیده است، لذا علم او محیط به کافّهٔ ذراری وجود است. بی جهت نیست که اهل توحید ازجمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین ورئیس الملة والدین وقُرّة عیون الموحّدین) در رسالهٔ «مصباح الهدایه» مقام واقعی امام را مرتبهٔ احدیت وجود دانسته اند و تصریح کرده اند که: عقل اول ـ جبرئیل ـ حسنه ای از حسنات ولایت کلیهٔ علویه است.

باید دانست که بنابر فرمودهٔ استاد ـ دام ظله ـ ولیّ کامل به حسب این مقام، احاطهٔ حضوری به همه چیز دارد ومقام دنیایی ومرتبهٔ ظاهری او در نشأت ماده به مقام اصلی او متصل است. لذا درروایات خاصّه وارد است که: امام هر وقت اراده نماید همه چیز را می داند، کنایه از آن که وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می شود و همه مراتب وجودی را در مظهر وجود کلی خود ←

تفصیل این بحث در تتمهٔ مسألهٔ تفسیر و فرق آن با تأویل و در بحث مربوط به احادیث ثقلین خواهد آمد.

بیان وجوهِ فرق بین تفسیرو تاویل به وجه تفصیل

تأویل به حسب لغت در بسیاری از موارد مرادف تفسیر است، در کثیری از آیات و احادیث این دو لفظ مترادف استعمال شده اند (اول الکلام تأویلاً، وتأوله، دبّره وقدّره وفسّره) در آیهٔ شریفهٔ: **فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله ... ومایعلم تاویله إلا الله.**

در آیات قرآن تأویل به معنای بیان و کشف وایضاح زیاد استعمال شده است. تأویل در اصطلاح متأخران از علمای اصول فقه و علمای کلام، غیر از معنای لغوی به معنی ایضاح و کشف است. محققان در مبحث حجیّت قطع و تحقیق آن که حجیّت قطع ذاتی است[۱]،

---

۱. درالسنه شهرت دارد که حجّیت ذاتی قطع است و ما می دانیم که حجیت نسبت به قطع وعلم نه ذاتی باب برهان ←

→ شهود می نماید وهمه حقایق را در لوح وجود وصحیفهٔ ذات خود مشاهده می کند، لذا عین ثابت او سمت سیادت نسبت به سایر اعیان دارد و لذا لسان قابلیت او اتم السنه است وبه این اعتبار مظهر اسم ـ لایشغله شأن عن شأن ـ است و آنچه از فعلیات و جهات وجودی که ظهور آن از حق اول امکان دارد و می شود که وجود امکانی آن فعلیات را پذیرا باشد در مقام استعداد کلی و عین ثابت امام به فعلیت رسیده است و ولیّ کامل مظهر اسم اول وآخر وظاهر وباطن ومظهر اسم رحمن ورحیم است و اسم رحمن صورت حقیقت وجود ساری در قوابل امکانی است.

اسـدالله در وجـود آمـد   در پس پرده هرچه بود آمـد

از ازل تا ابد هرچه فیض ازحق به حقایق وجودی رسد، اصل آن فیض وحقیقت آن در وجود جمعی ملکوتی ولیّ اعظم به نحو اعلی واتم موجود است؛ لذا هر فیض به هر قابلی برسد، امام واسطهٔ درظهورآن می باشد (**وان ذکرالخیر فانتم اوله وآخره واصله وفرعه، بکم فتح الله وبکم یختم**) رجوع شود به رسالهٔ مصباح الهدایة فی النبوة والولایة تالیف سیدنا الاستاد القدیس ـ جعله الله من افضل اولیائه المقربین وافیضت برکات انفاسه علی العالمین.

حقیر در شرح خود بر رسالهٔ توحید ونبوت وولایت قیصری و تعالیق بر رسالهٔ ولایت شیخ مشایخنا العظام ـ آقامحمدرضا اصفهانی قمشه ای ـ که دردست طبع است، در این مسأله مفصلاً بحث نموده است. ما در این حواشی بیان نموده ایم که حسنات ولایت کلیه به خصوص خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود ـ روحی فداه ـ تناهی ندارد وحق تعالی کلیهٔ اسمای کلیه وجزئیهٔ خویش را در این مظهر به فعلیت تامه می رساند، لذا عارف نامدار حموی گوید: یسمع اویظهر من شراك نعله اسرارالتوحید ـ ارواح العالمین فداه ـ.

گفته اند: اگر مفهوم آیه ای مخالف حکم عقل باشد، باید آن را تأویل نمود و یا آن که جمعی از اهل کلام معتقدند که آیات ظاهر در تجسیم را باید تأویل نمود؛ مرادشان آن است که باید آن را حمل بر معنایی نمود که لایق مقام ربوبی باشد[۱].

قدمای از مفسران، لفظ تفسیر و تأویل را به یک معنا حمل نموده اند و این لفظ را از جهت نسبت، متساوی می دانند و برخی بین این لفظ تساوی قائل نیستند، ولی به تباین بین این دو لفظ از حیث نسبت معتقد نیستند و تفسیر را اعم از تأویل دانسته اند. بیان معنی و مفهوم لفظ به طور مطلق، تفسیر و بیان مفهوم لفظ با معنایی که متبادر از ظهور لفظ نیست، تأویل است[۲]. در مباحث بعد این معنا را شرح می دهیم.

شاید کسانی که گفته اند: بین تفسیر و تأویل فرق است مرادشان این باشد که اگر لفظ به

←

است نه ذاتی ایساغوجی، چون صورت علمیه کاشف از واقع به حسب وجود خارجی، واقع در یکی از مقولات ده گانه است و مقوم حقیقت آن که جنس فصل آن باشد، ذاتی آن است (ذاتی به اصطلاح کلیات خمس) وکشف و نورانیت وحکایت از واقع و سایر لوازم غیر منفک از آن ذاتی باب برهان است و حجّیت نسبت به صورت علمی واقع در لوح نفس، مسلماً جزء این دو قسم نمی باشد. ناچار مراد اهل تحقیق آن است که صحت احتجاج در مقام حصول قطع مسلّم است.

۱. مثل تأویل عرش وکرسی وسایر الفاظ موجود در کتاب و سنت که ظاهرشان منافی مقام ربوبیت است و ما در بحث بعد در مقام تحقیق در قول حق ومختار دراین مسأله بحث خواهیم نمود.

۲. باید مراد قائل این باشد که مفهوم و معنای مفاد از جمله با مقدمهٔ خارجی (در صورتی که بدون مقدمه خارجی این معنا از لفظ و جمله مستفاد نشود)، تأویل است و تفسیر اعم است از این معنا. دانشمند بزرگوار معاصر، عبدالعظیم زرقانی در این باب گوید: «وبعضهم یری ان التفسیر یخالف التاویل بالعموم والخصوص فقط، ویجعل التفسیر اعم مطلقا وکانه یرید من التاویل بیان مدلول اللفظ بغیر المتبادر منه لدلیل. ویرید من التفسیر بیان مدلول اللفظ مطلقا، اعم من ان یکون بالمتبادر او بغیر المتبادر.» مراد ایشان ناچار این است که بیان معنا ومفهوم ولفظ چه این معنا مستفاد از صورت الفاظ موجود در جمله باشد و چه با ضم مقدمه معنا مستفاد شود، مستفاد از صورت لفظ تفسیر، ومفهوم مفاد از لفظ با ضم مقدمه، تأویل است، مثلاً جمله: **یدالله فوق ایدیهم**. چون خداوند دارای جسم نیست ظاهر آن مراد نمی باشد، پس مراد قدرت مطلقهٔ حق است که محیط بر همه قدرتها است. استفاده این معنا از الفاظ تأویل است و شاید لایعلم تأویله اشاره به این قبیل از موارد است.

یک معنا که غیر آن نیز محتمل نباشد توجیه شود، تفسیر است و تأویل عبارت است از اراده یک معنا به استناد به دلیل وبرهان از لفظی که دارای معانی متعدد باشد و دلیلی از برای اراده معانی دیگر موجود نباشد.

به عبارت دیگر اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد اراده یکی از معانی مستند به دلیل از بین معانی دیگر که مستند به دلیل نیست، تأویل است و توجیه لفظ به یک معنا که غیر آن محتمل نباشد، تفسیر است.

جمعی معتقدند که تأویل با تفسیر مباین است، بنابراین درآیات قرآنیه تفسیر عبارت است از معنای مقطوع مفهوم از آیه و حصول قطع و یقین به آن که مراد حق از آیه همین است و لاغیر ولیکن ترجیح یکی از معانی محتمله بر معانی دیگر، بدون حصول قطع و یقین تأویل است[1].

برخی دیگر گفته اند: بیان معنای لفظ از طریق روایت، تفسیر و بیان آن از طریق درایت، تأویل است[2].

---

۱. بنابراین تعیین یک معنا و جهت لفظ در صورتی که قطع داشته باشیم، مراد متکلّم همان معنای معیَّن است ولاغیر، تفسیر است و این قطع باید مستند باشد به نص کتاب که مفید قطع است و یا مستند به دلیل شرعی متواتر وصحیح وتام باشد و اگر منشأ آن دلیلی نادرست وسبب حاصل از دلیل غیرشرعی باشد و مفسّر به واسطهٔ تحصیل مقدمات حاصل از وهم وعقل غیر منور به نور شرع، معنایی را از آیه استخراج نماید ویا آن که به عقل ضعیف خود قواعدی را تحصیل نماید که آیه را به آن تطبیق دهد، تفسیر ممنوع و ازقبیل تفسیر به رأی واتباع از ظن خواهد بود.

جماعت اشاعره ومعتزله به آیات قرآنیه درجبر و تفویض استدلال نموده اند و عقیده هر دسته از این دو جماعت، درست نقطهٔ مقابل عقیدهٔ دیگر قراردارد. اشاعره بعد از نقل آیات موهم جبر به عنوان تفسیر وآن که به طور یقین مراد حق از تکلُّم به آیات موهم جبر، نفی استناد افعال از عباد واثبات فاعلیت حقیقی برای حق است دراین ورطه افتاده اند. ومعتزله نیز تفویض را مفاد آیات قرآنیه، آن هم مفاد قطعی دانسته اند.

۲. نزد اهل تحقیق از متألهان از مفسران واکابر از اهل تأویل از صوفیه وعرفای امت مرحومه، مبنای تأویل بر شهود و کشف تام است که از متابعت صحیح از صاحب شریعت محمّدی وطریقت علوی حاصل می شود ومنشأ علم آنان، کتاب مبین در عالم شهود است وعلم آنها حاصل از ظهورات واتباع از مفاهیم نمی باشد ومفسر چون از شهود حقیقت کلام الهی عجز دارد وغیب معانی براو مستورومجهول است، باید از اصحاب شهود وارباب مکاشفات درفهم حقایق قرآنی استمداد نماید.

زرقانی در مناهل گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتاویل، فالتفسیر هو القطع بان مراداللّه کذا و التاویل ترجیح احد المحتملات بدون قطع وهذا هو قول الماتریدی. او التفسیر بیان اللفظ عن طریق الروایة، والتاویل بیان اللفظ عن طریق الدرایة. اوالتفسیر هو بیان المعانی التی تستفاد من وضع العبارة، والتاویل هو بیان المعانی التی تستفاد بطریق الإشارة»[1].

برخی از اهل ذوق به طور کلی تفسیر را مستفاد از عبارات و ظواهر و نصوص کتاب و سنت می دانند و تأویل را مأخوذ از اشارات می دانند (معان قدسیّة ... تنهل من سحب الغیب علی قلوب العارفین) واصحاب اشارات همان اولیاء محمدیین هستند که علوم آنها مستفاد از حی لایموت است، نه مفاد افکار و فهوم اهل ظاهر و منقول از (میت بعد میت).

کشف و شهود بعد از طی درجات علم الیقین و ورود در منازل تحقیق و رفض تعینات بشری و قطع تعلقات ناسوتی، حاصل می شود و حقیقت کلام الهی حاصل نمی شود مگر بعد از محو موهومات و صحو معلوم و کشف سِرّ وهتک سِر که الحقیقة نور یشرق من صبح الأزل ویلوح علی هیاکل التوحید آثاره.

لذا اهل تفسیر (اشخاص واقع در عوالم تبعات طبع نفس) با اهل تأویل (صاحبان قلب و واقفان به أسرار) درمعارضه اند، به همین لحاظ مختار نگارنده این سطور در فرق بین تفسیر و تأویل آن است که تفسیر راجع است به معانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجع است به مقام باطن و ملکوت قرآن که: «إن للقران ظهراً و بطناً و ...».

فیلسوف متأله و محدث بارع، صدرالمتألهین مؤلف کتاب حاضر رأی خاصی در این مقام دارد که در اواخر تفسیر (آیة الکرسی) واین رساله به تحقیق آن پرداخته است و تلمیذ عظیم الشأن او در معارف حقیقیه، همین مشرب را اختیار فرموده که نگارنده این سطور به تحقیق آن می پردازد ـ واللّه یقول الحق وهو یهدی السبیل.

***

به هرحال در مقام وجوه فرق بین تأویل و تفسیر، وجوه زیادی بالغ بر چهارده یا پانزده وجه

---

۱. المناهل، عبدالعظیم زرقانی، ط ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۴۷۱ ـ ۴۷۳.

بیان شده است. یکی آن که تفسیر اراده یک معنای معین ومشخص است از الفاظ و عبارات کتاب وتأویل اراده کلیهٔ معانی محتمله است.

دیگر آنکه تفسیر توجیه نمودن لفظ است به معنایی که غیر آن احتمال داده نشود و تأویل اراده معنای واحد است از معانی متعدد، با قیدی که ذکر شد. و دیگر آن که متعلق تفسیر روایت و متعلق تأویل درایت است و وجه دیگر آن که اراده جمیع معانی لفظ، تأویل[1] و تعیین یک معنا و اراده آن، تفسیر است. وجه دیگرآن که تفسیرعبارت است از تعیین مقصود از لفظ به ارادهٔ استعمالی وتأویل در این صورت و فرض عبارت است از بیان مراد و تعیین مقصود وغرض جدی به ارادهٔ واقعی.

وفرق است بین اراده جدی[2] وارادهٔ استعمالی، کما حقق فی الاصول و در این مقام

---

۱. متکلّم الهی چون احاطهٔ قیومیه ومعیت تامه به جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد، می تواند لفظ را مرآت معانی متعدد ومتکثّر قراردهد واز لفظ جمیع معانی ومصادیق را اراده نماید (نه آن که لفظ قالب مطابقی باشد، برای یک معنا وبقیه معانی از لوازم احتمالی معنا یا لفظ باشند و یا معانی دارای لوازم متعدد باشند، کما توهمه المحقّق الخراسانی، صاحب الکفایه در بیان معنای ان للقرآن بطناً ولبطنه بطناً ...) و ما بیان خواهیم نمود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، دراین باب جائز بلکه واقع است. در این مورد تمام معانی به یک لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده اند و لفظ در کافّهٔ معانی، یعنی در جمیع آنها به یک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است.

بنا براین فرض در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازین القسط) در مقام تفسیر یک معنا از معانی میزان اراده می شود، ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان (از باب آن که میزان وضع شده است از برای معنی عام؛ چون موضوع له الفاظ در اصطلاح ارباب تحصیل معانی عامه است) از عقل ومنطق ونحو وصرف وعلم اخلاق واسطرلاب وقپّان وشاقول و ترازو وپرگار تا امام و کتاب مبین و ... اراده می شود.

۲. یکی ازاکابر عصر ما (سید اهل التحقیق مجتهد بارع کامل وحکیم محقق وعارف متألّه المترقی بمدارج الحق والیقین سید محمّد کاظم عصار.) ـ ادام اللّه تعالی ظله ـ در این باب فرماید:

« ... مثلاً ما مشاهده می کنیم که در قرآن مجید سه قسم جزا و اجر برای انفاق در راه خدا مقرر شده است که بین آنها اختلاف وفرق زیاد است. مفسّر این مراتب را مستند به فعل حق تعالی می داند و این عقیده را دارد که خداوند هرچه بخواهد، به هرکس می دهد بدون ملاحظه اختلاف قوابل ونظر به این معنا که جزاف درفعل حق نیست وارادهٔ جزافی از او مسلوب است، ولی لسان تأویل از این مرحله بر کنار است و مراتب را به حسب مراتب قوابل وتفاوت بین درجات آنها، مختلف مشاهده می نماید. چه آن که اگر شخص انفاق کننده در قالب

←

تحقیقی لطیف است که در جای خود بیان می شود، چون غرض ما از این مقدمه ذکر مطالب برسبیل اختصار است از تطویل و تفصیل خودداری می شود.

باید به این نکتهٔ دقیق توجه تام داشت که تأویل به حسب موارد استعمال، دارای معانی خاصه است و در مقابل تفسیرهم در این مقام مختلف می شود و باید دید که می شود جهت تفسیر و تأویل معنایی جامع بیان نمود که به جمیع موارد ومصادیق منطبق باشد.

مثلاً در موردی تأویل اطلاق می شود و مراد از آن صرف لفظ از معنای ظاهر و حمل آن بر معنایی مناسب مقام و مورد است، مثل آن که آیات در تجسیم با مقام قدس ربوبی ـ عز شأنه ـ سازش ندارد[۱]؛ محققان گویند: ظاهر مراد نیست و باید آن را تأویل نمود و به معنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق تعالی نداشته باشد و مفهوم لغوی تأویل یا یکی از معانی آن که به معنای قصد یا رجوع باشد، با این معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تأویل وتفسیر همان معنای شرح و توضیح و تبیین را می فهمانند. اما معانی اصطلاحی تأویل، آن هم نزد برخی از ارباب تحقیق عبارت است از معانی مستفاد ازبطون سبعهٔ قرآنیه و تفسیر راجع است به معانی ظاهر الفاظ، مثل آن که انسان و نیز مطلق کتاب تکوین از باب تطبیق بین کتاب تدوین وتکوین دارای ظهر و بطن است و از برای بطن نیز بطنی است الی سبعة ابطن، یا سبعین بطوناً و به

مرحله مادی وناسوتی باشد، نتیجهٔ انفاق او اجر و مزد مادی وشبیه آن می باشد واگر شخص منفق در مرحلهٔ ملکوت باشد، جزای انفاق او از سنخ عقلانیات واگر منفق اهل کشف وشهود صوری و یا اهل کشف معنوی باشد، نتیجهٔ عمل او از سنخ حکمت و از جنس حقایق خواهدبود، تا برسد به کسی که جزای انفاق او لقای حق ومرتبهٔ اعلای آن اختصاص به اهالی جنات صفات وذات خواهدبود ...». رجوع شود به تفسیر سورهٔ حمد تألیف سید محمّد کاظم عصار طهرانی، ط ۱۳۹۰ هـ. ق، با مقدمهٔ سید جلال الدین آشتیانی، ط چاپخانهٔ دانشگاه مشهد، ص۶، ۶۳، ۶۴.

۱. این مسأله امر دیگری است که اصولاً چرا حق حکیم محیط به جوانب کلام خود درمقام بیان صفات الهیه کلامی ذکر کند که به حسب ظاهر، منافی مرتبه ومقام احدیت ذاتیه باشد؛ ما بیان کردیم که این ظواهر مراد واقعی است وحق به حسب فعل متصف است به صفات امکان و بنابر وحدت شخصیه وتوحید وجودی، ظاهر وجود و باطن آن در سلک یک اصل قرار دارد و هر مرتبه حکمی دارد و به اعتبار ظهور در مراتب اکوان، حتماً وجود باید منصبغ به حکم مظاهر گردد وظاهر ومظهر در اصل به یک وجود موجودند.

اعتباری بطون کتاب تدوین و تکوین نهایت ندارد؛ اینها اموری است که اهل تحقیق برای خود اصطلاح به وجود آورده‌اند، تا حقایق را به صورت‌های مختلف تقریر نمایند و مواردی که تأویل وتفسیر اطلاق شده است (در کتاب و سنت)، همان چند معنای اول است که با معانی لغوی تأویل سازش دارد.

دیگر از وجوه فرق بین تفسیرو تأویل، وجهی است که صدرالمتألهین و شاگرد او آخوند فیض (قده) بیان فرموده‌اند و آن از این قرار است:

فیض کاشانی در کتاب مستطاب معارف الهیه[۱] به تبع استاد خود مطلبی بیان نموده است که حاصل آن در این جا ذکر می شود:

ملامحسن فیض در مقدمهٔ کتاب تفسیرخود (تفسیرالصافی) ورساله (المعارف الإلهیه) و کتاب (عین الیقین) و بعضی دیگر ازآثار خود، به تبع استاد علام خود، در مقام فرق بین تأویل وتفسیر چند اصل مقرر داشته و نتیجه گرفته است که شخص واقف درمقام تفسیر، حکم شخص نائم را دارد وبعد از بیداری به حقیقت کلامی الهی مثلاً پی برده و به مقتضای کلام معجز نظام «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا»، بعد از عروج به مقام ملکوت آنچه را که درك می کند، تأویل کلام حقّ است و تأویل به عقیده ملاصدرا ـ کما صرح به فی هذه الرسالة ـ به منزلهٔ تعبیر خواب است.

قال العلامة المحقق فی کتبه: [۲] «... ما من شیء فی عالم الحس والشهادة الاّ وهو مثال وصورة لأمر روحانی فی عالم الملکوت، وهو روحه المجرد وحقیقته الصرفة ... وعقول الخلایق فی الحقیقة

---

۱. نظربه این که این معنا از تأویل که در کلمات فیض واستاد علام او موجود است، تحقیق و مختار جمع کثیری از محققان است، کلام او را تقریباً مفصل تر از دیگران نقل می نماییم وقول تحقیقی نیز در این باب مختار شیخ اکبر، ابن عربی است که مختار نگارنده این سطور است و این قول نزدیک است به مختار ومشرب صدرالحکما ـ قدس اللّه نفسه. (این کتاب در دست طبع است و به زودی با مقدمهٔ حقیر منتشر می شود.)

۲. رجوع شود به مقدمهٔ کتاب تفسیر صافی و اوایل کتاب عین الیقین(۱) و رساله المعارف الإلهیّه ونیز رجوع شود به اواخر تفسیر آیة الکرسی از صدرالمتألهین.

---

(۱) عین الیقین، ط تهران ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴.

أمثلة للعقول العالية، فليس للأنبياء ان يتكلّموا معهم الابضرب الأمثال، لأن لهم ان يتكلموا الناس على قدر عقولهم وقدر عقولهم انهم فی النوم بالنسبة الی تلك النشأة والنائم لايكشف له شیء فی الأغلب الا بالمثل. ولهـذا من يعلم الحكمة غيـر اهلهـا يری فی المنام انه يعلق الدُّر فی اعناق الخنازير ... و ذلك لعلاقة خفيَّة بين النشآت ـ فالناس نيام، اذا ماتوا انتبهوا ـ وعلموا حقايق ماسمعوه بالمثال وارواح ذلك، وعلموا ان تلك الأمثلة كانت قشوراً. قال اللّه سبحانه: انزل من السماء ماءاً، فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً ... فمثَّل العلم بالماء والقلب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد ...، ثم نبّه فی آخرها فقال: كذلك يضرب اللّه الأمثال ... فكل مالا يحتمل فهمك، فان القرآن يلقيه اليك علی الوجه الذی كنت فی النوم مطالعاً بروحك للّوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب[1] وذلك يحتاج الی التعبير ... فالتاويل يجری مجری التعبير، فالمفسر يدور علی القشر ... ». چون مفسر حقايق ملكوت رامشاهده نمی نمايد و از عتبهٔ باب الفاظ تجاوز ننموده و مهاجرت به سوی معانی و حقايق محكی الفاظ نكرده، با اهل تأويل منازعه دارد.

غزالی نيز همين مسلک را اختيار نموده و آنچه ملاصدرا و فيض در اين مقام ذكر كرده اند، ملخص كلام شيخ نحرير غزالی است كه در بيان اين قسم از مطالب متفرِّد است يا كم نظير.

اين تصوير دراين باب ـ فرق بين تفسيرو تأويل ـ بسيار عالی و نفيس است، ولی نسبت به اشخاصی كه خيالشان تحت سيطرهٔ قوهٔ عاقله عِقال نشده باشد وغلبّه با احكام خيال باشد، قوهٔ فكری مفسر از اين اشخاص دائماً گرد صور خيالی و حول معانی جزئی دور می زند و واهمه و قوهٔ خيال دايم در صحنهٔ ادراكات، فعلش محاكات صور جزئی می باشد. اما اشخاصی كه قوهٔ خيال خويش را مغلوب قوهٔ عاقلهٔ خود نموده اند، معانی و حقايق مفهوم از الفاظ را به اتم و اظهر صور درك می نمايند و خيال را در مقام صدق لفظ بر معانی كليه كنار زده و فقط در مقام تطبيق لفظ بر معانی و مصاديق متكثره، قوهٔ خيال را استخدام می نمايند و مانع از معارضه بين

---

۱ . روح كلام در اين مقام است. شخص نائم به واسطهٔ عدم اتصال بـه ملكوت، حقايق را درعالم معنا مشاهده نمی كند والفاظی كه حكايت از مدركات در قوهٔ خيال نمايد، احتياج به تعبير دارد، مثل تعبير آويزان نمودن دُرّ به اعناق خنزيرها به تعليم حكمت به شخص غير اهل.

قوهٔ خیال با عاقله می شوند؛ لذا اهل تفسیر بعد از تجاوز از مقام تخیل و نیل به مقام تعقل تام، تسلیم اهلِ تأویل شوند[۱].

بنابر عقیدهٔ فیض و صدرالحکما، متشابهات از کتاب و سنت «کلها محمولة علی ظواهرها و مفهوماتها الأولیَّة من دون حاجة الی تأویل او حمل علی تمثیل او تخییل ... الا ان للمفهومات مظاهر مختلفه[۲] ومنازل شتی و قوالب متعددة، حسب تعدد النشآت واختلافات المقامات.»

وکذلك للّه تعالی فی کل عالم من العوالم، مظاهر و مرائی و منازل و معالم یعرف بها ... فکل انسان یفهم من تلك الألفاظ مایناسب مقامه والنشأة، التی غلبت علیه والکل صحیح وهی حقیقة فی الکل، ولکن لکل فی محله.

---

۱. سرِّ این که دومی قرآنی را که حضرت ولایت مدار شاه مردان تهیه نمودند ـ قرآنی که مشتمل بود بر ذکر موارد نزول آیات وتفسیر وتأویل آیات بیّنات قرآنیه ـ نپذیرفت وگفت ما احتیاجی به جمع آوردهٔ تو نداریم، این بود که حضرت جمیع مراتب ومقامات را پیموده بود و به همه مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد ومطلع، احاطه داشت وحضرات متوقف درمقام ظهر وقشر قرآن بودند و بین عالم به تأویل و بین متوقف در ادنی درجهٔ تفسیر، تعارض تام وجود دارد؛ لذا اگر کسی از متشابهات قرآن سخن می گفت، دومی سر او را با عصا می شکست، ولی سرور اولیا می فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» ونیز فرمود: اگر اهل فهم و درك وجود داشت، ازتفسیر فاتحة الکتاب هفتاد شتر را بار می کردم.

۲. متشابهات از قرآن مختلفند، برخی از متشابهات از ناحیهٔ وضع لفظ است واین که آیا لفظ وضع شده است برای نحوهٔ خاصی از تحقق وظهور و یا آن که معنا دارای مراتب مختلف وسعهٔ درجات است و دیگر آن که گاهی تشابه از ناحیهٔ عدم درك حقیقت و یا صفت ویا عدم نیل و یا عدم تعقل موضوع له است، مثل آیات صفات، برخی بعضی از آیات را متشابه می دانند از باب آن که از درك حقیقت، نحوهٔ قیام اشیاء مثلاً به حق تعالی غفلت دارند. در قرآن مجید است «وهو معکم اینما کنتم»، اهل ظاهر و مردم عامی متظاهر در کسوت اهل دانش، گمان کرده اند که معیت حق باخلق ملازم است با حدوث حق یا اتصاف او به امکان، لذا معیت را معیت در علم دانسته اند؛ در حالتی که علم حق عین ذات اوست. این جماعت نمی دانند که وجود حق در آن مرتبه محصور در مرتبه ای نمی باشد ونمی توان مرتبه ای از واقع را تعقل نمود که حق در آن مرتبه تحقق نداشته باشد. اینان از فرط جهل ونادانی در این ورطه افتاده اند و نمی دانند که از ناحیهٔ حق به مقتضای احاطه ومعیّت قیومی، معیّت در جمیع مراتب وجود برای جمیع موجودات محقّق ومسلّم است، ولی حقایق امکانیه از این معیت فقط به اندازهٔ وجود خود بهره دارند و حق تعالی رفیع الدرجات است و مرتبه ومقام شامخ وجودی او به اندازه ای رفیع است که حقایق وجودیه بالذات از مقام صرافت وجود، تأخُّر وجودی دارند.

قد ورد فی الحدیث ان المساجد بیوت اللّه. فلفظ البیوت فیه حقیقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهی عبادة، هو محل حضور المعبود وموقف شهوده؛ فیکون بیتاً له بالحقیقة لابالمجاز ... ولکن یکون بیتاً معقولاً ـ لامحسوساً باحدی هذه الحواس ـ وما هوالمحسوس لیس معبداً و مشعراً للعبادة، بل هو من هذه الجهة کسائر مواضع الأرض، وکل محسوس ذی وضع لیس ذاته بذاته محسوساً من کل وجه. فان زیداً مثلاً لیس بمحسوس من جمیع وجوده، بل محسوسیته باعتبار کونه متقدراً ذا وضع واما من حیث کونه ناطقاً متوهماً متخیلاً عالماً ... فلیس مما یناله الحس.

ویؤید هذا ماورد فی حدیث آخر: ان المسجد یتروی بالنخامة. مع ان المحسوس منه لم یتغیر مساحته اصلاً. فکان المراد، ان النخامة توجب قلّة توقیره وتعظیمه، لأنه محل عبادة اللّه؛ فیجب ان یکون موقراً مستعظماً والنخامة فیه تنافی ذلك، فیقل عظم قدره فی العقل لا فی الحس.

مسألهٔ مهمی که در این تحقیق مدخلیت عظیم دارد، همان مسألهٔ وضع الفاظ است برای معانی و حقایق عامه مطلقه واین که برای هر معنی از معانی حقیقت و روح و اصل و باطن است و نیز این معنا دارای قالب و صورت و ظاهر است، لذا ارباب تحصیل گفته اند: همانطوری که قرآن دارای ظهر و باطن و باطن باطن است، جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظهر و باطن بوده و حقیقت انسان درست مطابق قرآن دارای مراتب متعدد از مظاهر و مجالی وجودی است و کتاب تکوین و تدوین به حسب ظهور و بطون، مناسبت تامه دارند و همانطوری که بیان نمودیم خطابات الهیه بیان حال و السنه احوال مخاطبان از افراد بشر است و این حکم شامل افراد انسانی است، از حیث تعین او در عالم علم حق و مقام واحدیت و مقام و مرتبهٔ عین ثابت او تا تحقق و تقرر او در ارحام و استقرار در مشیمهٔ رحم. اهل تحقیق موضوع له الفاظ را حقایق و معانی و ارواح می دانند و از آن جایی که معانی و حقایق، متنزل در قوالب و صورند و صور ظهور و تجلی معانی و حقایقند، الفاظ به حقیقت و روح و معنا و ظاهر و صور و قالب به نحو حقیقت اطلاق می شوند.

مثلاً موضوع له قلم مطلق مبدأ ترقیم و تحریر است، ولی شخص موجود در عالم ظاهر و صورت، از لفظ قلم مطابق آنچه با حس خود ادراك می کند و معهود اوست، آلت و وسیله کتابت که از آهن یا نی ساخته شده، می فهمد نه معنای کلی و اصل صادق بر جمیع مراتب ترقیم

و تسطیر. ولی اهل معنا از قلم همان معنای کلی که قلم متخذ از نی قالب و صورت آن محسوب می شود می فهمد، لذا لفظ قلم موجود در آیه و حدیث را «علّم بالقلم * علّم الإنسان مالم یعلم» و یا «اول ماخلق اللّه القلم» حمل بر معنای مجازی نمی نماید؛ لذا قلم حقیقی نزد او قلم اعلاست که روح و معنای قلم است و مطلب دیگری که در فهم مشرب مؤلف خالی از فایده نیست، آن است که محقق فیض در عین الیقین به تبع استاد علامهٔ خود فرموده است:

«... ولما کان الناس انما یتکلّمون علی قدر عقولهم ومقاماتهم فما یخاطب به الکل یجب ان یکون للکل فیه نصیب ... فالقشریة من الظاهریین، لایدرکون الاالمعانی القشریّةَ. کما ان القشر من الإنسان وهو مافی الإهاب والبشرة من البدن لاینال الا قشر تلك المعانی، وهو مافی الجلد والغلاف من المواد والصور، واما روحها وسرُّها وحقیقتها فلایدرك الا اولوالالباب وهم الراسخون فی العلم.

ولکل منهم حظ قلّ اوکثر، وذوق نقص ام کمل ولهم درجات فی الترقی الی اطوارها واغوارها واسرارها وانوارها. واما البلوغ للإستیفاء والوصول الی الأقصی، فلامطمح لأحد فیه ولو کان البحر مداداً لشرحه والاشجار اقلاماً فاسرار کلماته تعالی لانهایة لها ...».

سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید و نیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر، برای آن است که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف از مردمند و حق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان، طوایف متعدد را درنظر دارد و حضرت ختمی مرتبت جهت ارشاد مردم و رسانیدن موجبات سعادت آنان با یک طبقه از ناس و یک دسته از مردم که بحسب ادراك در یک سطح قرار دارند، مواجه نمی شود؛ عقول و افهام مردم در نهایت اختلاف است و استعدادات آنها جهت درك معانی کلام حق و نیز قوابل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند. نگارنده، این مطلب را در مباحث قبل درمقام بیان سرّ لزوم وجود کسی که به علم لدنی، مفاض از حق عالم به ظهر و بطن و محیط به حد و مطلع کتاب وجود باشد، بیان نمود.

به عقیدهٔ حقیر فرق بین تفسیر و تأویل از کلام نبوی و روایت مأثور از اهل عصمت فهمیده می شود. تفسیر راجع است به بیان معانی ظاهر کلمات قرآنیه و ارتباط دارد با قالب الفاظ و عبارات کتاب حق و تأویل اختصاص دارد به درك بطون معانی قرآنیه و چون قرآن دارای مراتب

متعدد از بطون است ـ هفت بطن یا هفتاد بطن ـ هر مرتبهٔ دانی نسبت به مرتبهٔ عالی، تفسیر و مرتبهٔ عالی تأویل آن محسوب می شود؛ همانطوری که شیخ اکبر، محیی الدین ابن عربی فرمود که: «ان الظهر هوالتفسیر، والبطن هوالتاویل، والحد ما یتناهی الیه المفهوم، والمطلع مایصعد الیه منه فیطلع علی شهود الملك العلام.» چون حق به اسم المتکلم متجلی در مراتب کلامی است، مرتبه ای که حق درآن مرتبه اراده نموده است تجلی درمظاهر و مراتب وجودی و ابراز و اظهار کلمات وجودیه را، مطلع کتاب وجود است. بعضی مطلع کتاب وجود را عقل اول و مقام واحدیت و احدیت را مابعد مطلع دانسته اند. به اعتباری مرتبهٔ واحدیت که مقام تجلی حق است در ملابس اسماء و صفات و صور اسماء؛ اعیان ثابته اصل و اساس جمیع کتب الهیه محسوب می شود که ـ لایغادر صغیرة ولاکبیرة إلّا احصاها.

ما در آخرِ این مقدمه به مناسبت مقام به نقل حدیثِ (ثقلین) که از طرق عامه و خاصه متواتر است و از طریق عامّه به حسب مضمون تواتر دارد، می پردازیم و نتیجه می گیریم که یکی از افراد عترت الی یوم القیامة علی سبیل تجدد الأمثال باقی است، کما این که قرآن الی یوم القیامة باقی است، لقول النبی ﷺ: «لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض یوم القیامة» ان هذا القرآن العلمی والعلم النازل الی المُلك باجمعه متحد مع العترة، فمدة بقاء القرآن بقاء الزمان، کما ان بقاء العترة كذلك، فهما مجتمعان فی جمیع العوالم ولانعنی بالإمامة الا هذا.

یکی از مباحث مهمی که می بایست در این مقدمه مفصل مورد بحث قرار بگیرد، مسألهٔ عترت یعنی اهل بیت عصمت و طهارت و ارتباط آنها ﷺ به قرآن و مسألهٔ تفسیر وتأویل است، چون فریقین نقل کرده اند که پیغمبر بارها فرموده است: «انی قد ترکت فیکم ما ان تمسّکتم به لن تضلّوا بعدی، الثقلین واحدهما اکبر من الآخر، کتاب اللّه حبل ممدود من السماء الی الأرض، وعترتی اهل بیتی ـ الا وانهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض[1] ...».

---

۱. حدیث ثقلین اگر متواتر نباشد مستفیض است، ولی با انضمام به احادیث دیگر که به حسب مضمون با احادیث ثقلین توافق دارند، مسلّماً متواتراست. باید معلوم نمود که چه مناسبت (به حسب مضمون این روایات) بین قرآن واهل بیت نبوت که رأس و رئیس آنان باب مدینهٔ علمِ حضرت رسول، امیر مؤمنان، شاه مردان است، وجود دارد.

حدیث الثقلین متواتر او مستفیض، وقد رواه احمد فی مسنده من طرق کثیرة جداً عن جماعة، و رواه الترمذی فی مناقب اهل البیت من سننه عن خمسة من الصحابة. ورواه مسلم فی فضائل علی علیه‌السلام من عدّة طرق عن زیدبن ارقم، ورواه الحاکم فی المستدرک[1] عن زید ایضاً من طریقین، وقال ابن حجر فی الصواعق عند تعرضه لحدیث الثقلین[2]:

«الحاصل ان الحث وقع علی التمسُّك بالکتاب والسنَّة وبالعلماء بهما من اهل البیت ویستفاد من مجموع ذلك[3]، بقاء الأمور الثلاثة الی قیام الساعة» ثم قال (یعنی: ابن حجر): «ان لحدیث التمسك بذلك طرقاً کثیرة وردت عن نیِّف وعشرین صحابیّاً».

این که در احادیث ثقلین مذکور است که «عترت و کتاب الله لایفترقان»، نظر حضرت رسول آن است که اهل بیت، عالم به کتاب خداوندند و این شأن آنهاست در امت مرحومه، ودیگر آن که خداوند توسط رسول خود عصمت اهل بیت را تضمین نموده است، به این معنا که قولاً وفعلاً درصدد مخالفت با کتاب برنمی آیند و در بیان معارف قرآن مردم را به غلط هم نمی اندازند، یعنی مصون از اشتباه و نظیر قرآن هستند که (لایاتیهم الباطل من بین یدیهم ولا من خلفهم) ولذا علی علیه‌السلام فرمود: انا کلام الله الناطق.

دیگر این که اهل بیت عدیل قرآن می باشند، همان طور که اخذ به کتاب واجب است، تمسُّک به اهل بیت هم واجب است[4].

---

۱. مستدرك، جلد سوم، ص۱۰۹.

۲. فی الآیة الرابعة من الآیات الواردة فی اهل البیت.

۳. ابن حجر تصریح نموده است که احادیث تمسک به عترت از بیش از بیست تن از صحابی نقل شده است. ما در مباحث بعد درمقام تعرض قول برخی از معاصران مصری، از جمله فاضل معاصر زرقانی که گفته اند: اصلاً دلیل بر خلافت علی در کتاب و سنت وجود ندارد واگر علی منصوص به خلافت بود، به نحو تواتر به ما می رسید ونیز به مناسبت ارتباط علی علیه‌السلام با قرآن ومناسبت اهل بیت او با کتاب الهی خواهیم گفت که به چه مناسبت این حضرات در کتب مؤلِّف در تاریخ قرآن ومباحث مربوط به قرآن متعرض این روایات نشده اند. ما بیان خواهیم نمود که رجوع ما به اهل بیت علیهم‌السلام در معارف قرآن وجود همین روایات است که آنها، یعنی اصحاب آنان از اهل سنت وجماعت نقل کرده اند و در کتب آنها محفوظ مانده است؛ در ادواری که نقل یک روایت در فضایل اهل بیت نبوت موجب قتل و زجر و شتم و هزاران مصائب برای ناقل بود.

۴. بنابراین، این که عامه نقل کرده اند: عمر گفت کفانا کتاب الله. با این روایات مخالفت نمود، بلکه این روایات ←

عبارت حدیث را مختلف نقل نموده اند و این خود واضح است که حضرت در موارد مختلف با عبارات مختلف (با حفظ وحَدت معنا و مفهوم) مأموریتِ خود را انجام داد و امر الهی را اجابت نمود.

از کتاب و عترت به (خلیفتین) تعبیر شده است، کمافی حدیث الثعلبی و حدیث احمد فی مسند (جلد ۵، ص۱۸۲ و۱۸۹) عن زیدبن ثابت: **انی تارك فیکم خلیفتین کتاب اللّه واهل بیتی** (لفظ اهل بیت مفسر لفظ عترت است، یعنی عترت همان اهل بیت اند) ... **وانهما لن یفترقاً** (از لن، نفی ابد مستفاد می شود) واین خود واضح است که خلافت در قرآن، همان اشتمال این کتاب است بر احکام و معارف و ... وخلافت اهل بیت همان امامت و قیام به حفظ شریعت است و تفریق حق و باطل و هکذا. و دیگر آن که درصدر برخی از این روایات است که قال رسول اللّه: **یوشك ان یاتینی رسول ربی فاجیب**. و یا: **کأنّی قد دعیت، فاجبت**، معلوم می شود پیغمبر برای آن که در امر امت اهمال روا نداشته باشد، تکلیف مسلمانان را معلوم فرموده است و در این مسألهٔ مهم که از

→ را با آن که خود از حضرت رسول شنیده بود طرح نمود، اما به چه دلیل این کلام از عمر صادر شد، آن است که صاحب ملل ونحل، شهرستانی گوید: اعظم خلاف بین الأمّة خلاف الإمامة، اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیّة، مثل ما سل علی الإمامة فی کل زمان.

اول کسی که مصدر این خلاف گردید خلیفهٔ اول بود؛ اصل مطلب متفق علیه است، ولی کلام صادر از عمر در مقام به حسب عبارت مختلف نقل شده است. قال رسول اللّه ﷺ فی مرض موته: **ایتونی بدواة وبیضاً، لازیل عنکم مشکل الأمر واذکر لکم من المستحق بعدی** (معلوم می شود پیغمبر به امر خداوند مأمور بود، خلیفه را با نص معیَّن نماید) قال عمر: دعواالرجل فانّه لیهجر (کنایه از این که ما خود طرح این کار را ریخته ایم).

بخاری ـ محمدبن اسماعیل ـ خود از عبداللّه بن عباس نقل کرده است: لما اشتد بالنبی مرضه الّذی توفّی فیه قال ﷺ: **ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لکم کتاباً لاتضلُّوا بعدی**، قال عمر: ان رسول اللّه قد غلب علیه الوجع، حسبنا کتاب اللّه (خلیفه باعلم به صدور احادیث ثقلین به این کلام تفوُّه نمود)، پیغمبر در حالتی که از مرض رنج می برد، صحابه به مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد و فرمود: برخیزید و بروید، «**لاینبغی عندی التنازع**» ونیز همین عامّه خود نقل کرده اند که بعد از این ماجرا پیغمبر فرمود حبیب من بیاید، عایشه رفت و پدرش را آورد، حضرت رو برگرداند و باز فرمود: چرا حبیب من نیامد، عمررا خبر کردند، باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: به خدا قسم غیر علی کسی را نمی طلبد، حضرت امیر به بالین پیغمبر حاضر شد و او را روی پارچه ای که خوابیده بود نشاند، حضرت رسول سر مبارك را در دامن علی گذاشت وجان به حق تسلیم نمود. این روایت را ما با سند آن نقل می کنیم.

اهم تکالیف نبوت است، العیاذ باللّه ساکت نشده است.

و نیز در ذیل حدیث حضرت رسول تأکید فرموده اند که: مادامی که به این دو خلیفه یا ثقلین تمسک جوئید، هرگز گمراه و ابداً در ضلالت واقع نمی شوید و نیز حدیث دلالت دارد بر بقای قرآن و عترت، هر دو تا قیام قیامت و نتیجه بر سبیل تجدد امثال یکی از افراد عترت به بقای قرآن باقی است.

***

به مناسبت وجود روایتِ عترت و روایات دیگر که به حسب مضمون شبیه این روایت می باشند، مثل: **النجوم امان لأهل السماء ... و اهل بیتی امان لأهل الارض**، و یا روایتِ: **مثَل اهل بیتی کسفینة نوح ...**، جمع کثیری از محققان عامه با این عبارت حاصلها التوصیة بحفظ احکام الکتاب واخذ العلم من اهل البیت وتعظیم اهل البیت و محبتهم وموالاتهم وکل هذه فریضة عل المسلمین ... وشبیه این عبارات مانند: الوصیّة بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء للقرآن ولزوم الاقتداء بهم فی الأعمال والأفعال مما لانزاع فیه. به مقام منیعِ اهل عصمت اذعان نموده اند، مثل مؤلف مواقف و شارح آن و صاحب مقاصد و شارحِ آن و فضل بن روزبهان. ما بیان نمودیم که به چه نحو این روایات دلالت بر خلافتِ اهل بیت دارند.

چون از طرق عامه در موارد متعدد و به الفاظ مختلف روایاتی از حضرت رسول وارد شده است که اگر انسان خالی از تعصب در مضامینِ آنها تأمل نماید، تصدیق خواهد کرد که از همان اوایل ظهور اسلام حضرت رسول، علی را به جانشینی خود مفتخر فرموده است و از طرفی شخصی که در محیط سنت و جماعت پرورش یافته باشد، اگرچه به مقام منیعی از علم و کمال رسیده باشد، نظر به آن که عقاید راسخ دوران قبل از نیل به مقام دانش در ذهن او دارای بنیانی مستحکم و استواراست، نمی تواند عقاید حاصل از محیط را که خود طبیعت ثانویه به شمار می رود، از خود دور نماید؛ بعضی از دانشمندان محقق عصر ما از فضلای عامه گفته اند:

عقیدهٔ شخص حضرت محمّد ﷺ این بوده است که علی سزاوار جانشینی اوست، ولی برای حفظ آزادی و ارزش قائل شدن برای آرای عامه، امت را در نصب خلیفه مختار و آزاد قرار

داده است[۱].

به عقیدهٔ دانشمند معاصر، حضرت رسول در مسألهٔ خلافت رأی عموم را محترم شمرد و نخواست رأی خود را به آنان تحمیل نماید؛ امت هم رأی پیغمبر را نادیده گرفته و خود به انتخاب خلیفه نشستند و ابوبکر را انتخاب نمودند، ولی ابوبکر از این طریقه عدول نمود و شخصاً عمر را انتخاب کرد و مردم هم از او متابعت نمودند. عمر هم بعد از انقضای مدت خلافتِ خود، خلافت را به شور گذاشت و جمعی را برای انتخابِ یک نفر از بین خود مجبور نمود و برای هر کدام نقاط ضعفی ذکر کرد و عدم صلاحیّتِ آنان را اعلام نمود و شایسته برای خلافت، فقط علی را تشخیص داد و فقط یک عیب (العیاذ باللّه) در او دید، آن هم کثرت دعابه و خوشرویی و عدم خشونت بود، آری مبرا بودن از غلظت و فظاظت نزد اشخاص سنگدل و خشن وعبوس ـ از باب آن که فاقدِ کمال دشمنِ کمال است ـ صفت مذموم جلوه می نماید.[۲]

***

اما روایاتی که از طرق عامه وارد شده و دلالت دارد بر خلافتِ حضرت امیرمؤمنان که برخی از اجلّهٔ عصر، آن روایات را حمل بر معنایی نمودند که ذکر شد و جمع کثیری از متکلمان از عامه آن روایات را حمل نموده اند بر وراثت علمی و مأموریت برای نشر معارف و علوم

---

۱. مثلاً در این مورد قریب به این مضمون می شود گفت: پیغمبر در موارد متعدد در طول چند سال به مردم اعلام داشته است: ای مردم اگر عقیدهٔ مرا شایستهٔ متابعت می دانید و بخواهید در این امراز من پیروی کنید، من شخصاً معتقدم که علی باید خلیفه باشد، شما خود اختیار دارید روی اصل (دیمقراطیه ـ به قول این فاضل معاصر مصری) هرکه را خواستید، انتخاب کنید.

۲. چون خودش فظّ وغلیظ القلب بود، صفتی را که پیغمبر از خواص مؤمن معرفی نموده است: (المؤمن هشٌّ وبشٌّ وبسّام، بشره فی وجهه وحزنه فی قلبه) مانع خلافت دانست واین نیز بی اساس است، چون یکی از خواص اصحاب امیرمؤمنان به معاویه گفت: علی ﷺ در حالی که از نهایت تواضع اصلاً تظاهر به برتری به دیگران نمی نمود، دارای هیبت وشخصیت ممتازی بود که قهراً انسان را تحت تأثیر قرار می داد. کنایه از آن که مقام منیع ولایت کلیهٔ الهیّهٔ علی، هرکسی را مقهور می داشت و یک انقهار ذاتی وخضوع جبلّی در افراد نسبت به ولیِّ مطلق به مرحلهٔ ظهور می رسد واین غیر از بیم وترسی است که نسبت به اشخاص عربده جو و پرخاشگر اظهار می شود. بین برخی از صفات وملکات نفسانی تشابه است، مانند بی غیرت وصبور که این دو غالباً با هم مشتبه می شوند.

موجود در قرآن[1] (أنها تدل على وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجّة والقيام به لإتمام منصب النبوة ـكذا ذكر شارح المقاصد والمواقف وفضل بن روزبهان وغيرهم من المتكلمين).

در مسند احمدبن حنبل و صحيح مسلم است كه (لم يكن احد من اصحاب رسول اللّه ﷺ يقول: سلونى قبل ان تفقدونى الا على بن ابى طالب وقال رسول اللّه: **انا مدينة العلم وعلىٌّ بابها**)[2] و نيز وارد شده است: **«انا دارالحكمة وعلى بابها»**.

در صحاح معتبره از طرق عامه نقل شده است: **«على منى وانا منه**[3]**»** و **«هو ولى كل مؤمن»**

---

۱. ما در اخبار راجع به امامت وفضائل اهل عصمت، فقط به احاديث وارد از طرق مخالف استدلال مى كنيم، چون اخبارآنها براى ما حجت است؛ ولى آنها فقط به اخبار وارد از طرق خود استدلال مى كنند.

۲. حديث رباب را حاكم در مستدرك (ج ۳، ص۱۲۶) از طرق متعدد ازابن عباس و نيز از جابر نقل كرده است و سيوطى فى اللئالى المصنوعة عن ابن جوزى انّه نقل الحديث بلفظه او مايشبهه من خمسة عشر طريقاً و اخرجها ابن عدى وابونعيم وابن مردويه والطبرانى وابن حبّان عن جابر وابن عباس وغيره.
جمع كثيرى از علماى عامه اين حديث را با الفاظ وعبارات مختلف نقل كرده اند. رجوع شود به: دلائل الصدق، علامه مظفر، جلد دوم، ص۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۸.

۳. عرفاى اسلامى ازعامه وخاصّه طريقهٔ خاصّى در مسألهٔ ولايت دارند، مسلك آنها به واسطهٔ وسعت مشرب وسعهٔ دانش وخبرگى مخصوصى كه در مباحث مهم وتحقيقى داراست، دربسيارى از مباحث مطابق است با مسلك اهل عصمت وطهارت، مثل مسايل قضا و قدر وتشبيه وتنزل وعالم مثال واز جمله بحث ولايت.
از باب مثال محقّقان از شيعه ائمهٔ اهل بيت ﷺ را از انبياء اولواالعزم افضل مى دانند (برخلاف علماى عامّه)، محيى الدين وتلاميذ حوزهٔ درس وى واتباع وشارحان كلمات وى در اين باب به عقيدهٔ شيعه معتقدند و در اين مسأله به همين مسلك استوارند، لذا در فتوحات مطلبى در اين امر دارد كه شارحان عقايد وى آن را نقل ومعضل آن را تشريح نموده اند. در فتوحات مكيه گفته است:
«... فلما اراد اللّه وجود العالم وبداه على حد ماعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليّات التنزيه الى الحقيقة الكليّة حقيقة تسمّى الهباء وهذا اول موجود فى العالم ... ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء ويسمّيه اصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كلُّه فيه بالقُوَّة ... فقبل منه ـتعالى شانهـ كل شىء فى ذلك الهباء، فلم يكن اقرب اليه قبولاً فى ذلك الهباء الا حقيقة محمّد ﷺ المسمّاة بالعقل، فكان مبتدا العالم باسره، واول ظاهر فى الوجود، (فكان وجوده من ذلك النور الإلهى، ومن الهباء ومن الحقيقة الكليّة، وفى الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجلّيه) واقرب الناس اليه على بن ابى طالب ﷺ امام العالم وسِرُّ الأنبياء اجمعين ...[(1)]»

←

---

(۱) الجزء الاول، الباب السادس، ط بيولاق مصر، ۱۲۹۶ هـ. ق، ص ۱۳۱ ـ ۱۳۴، الجزء الرابع الباب السابع والخمسون وخمسماه (فى معرفة ختم الاولياء).

و «ولکل نبی وصی و وارث وانّ علیًّا وصیِّی و وارثی و خلیفتی».

ما در حواشی و شرح خود بر رسالهٔ «التوحید والنبوة والولایة» شرف الدین قیصری (این رساله غیر از مقدمهٔ وی بر فصوصِ ابن عربی است) ونیز در تعالیق خود بر رسالهٔ عارف نامدار و فیلسوف متألّه، آقا محمدرضا قمشه ای به طور مفصل این روایات را با مآخذ آن صحاح و کتب معتبرهٔ عامه نقل نموده ایم. رسالهٔ آقا محمدرضا تعالیقی است بر چند موضع از مقدمه وشرح قیصری بر فصوص که از حیث اشتمال بر تحقیقات عرفانی، همسنگ آثارِ صدر قونیوی وعبدالرزاق کاشانی و شرح قیصری است، با این ملاحظه که آقا محمدرضا درمشارب حکمت اعم از مشّاء و اشراق و حکمت متعالیهٔ صدرالمتألّهین به مراتب بر این اعاظم برتری دارد.

نگارنده، رسالهٔ قیصری را که تا به حال چاپ نشده است، با شرح وتعلیق به انضمام تعلیقات و حواشی مفصل آقا محمدرضا بر چند موضع از مواضعِ فصوص و مقدمهٔ قیصری و شرح قیصری بر فصوص (قسمت مربوط به ولایت در مقام بیان مراد شیخ اکبر و اثبات آن که شیخ اکبر ابن عربی حضرت مهدی ﷺ را به حسب دایرهٔ ولایت کامل تر از عیسی می داند)، به همین زودیها چاپ و منتشر می نماید. چون در این شرح مفصّل اخبار وارد در مناقبِ آل عصمت واحادیث دالّه بر امامت و خلافتِ امیر مؤمنان علی ﷺ را نقل نموده ایم و مأخذهای این نقل را از صحاح وکتب معتبره نزد عامه به طور کامل نشان داده ایم، به همین اندازه از بحث اکتفا شد.

نگارنده به این جهت در این مقدمه متعرضِ مسألهٔ ولایت و موضع خلاف بین عامه و خاصه شده است که دانشمند معاصر مصری (زرقانی) در مناهل العرفان فی علوم القرآن در

←

صدرالدین قونیوی[۱] درفکّ هارونی گوید: «ان الإمامة ینقسم من وجه الی امامة لاواسطة بینها وبین الحضرة الإلهیّة والی امامة ثابتة الواسطة ... فالتعبیر عن الإمامة الخالیة عن الواسطة، کقوله تعالی للخلیل: انی جاعلك للناس اماماً، والتی بالواسطة مثل استخلاف هارون علی قومه والخالیة عن الواسطة (امامت مطلقهٔ عامه از حیث حکم وظهور وتجلّی) مثل خلافة المهدی ﷺ، فان رسول اللّه لم یضف خلافته الیه، بل سمّاه خلیفة اللّه وقال: **اذا رایتم رایات السود من ارض خراسان ... فان فیها خلیفة اللّه مهدیین ـ یملا الارض قسطاً وعدلاً** ... .

(۱) کتاب الفکوك (صدرالدین قونیوی) ط تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، حاشیهٔ منازل سائرین ص۲۸۸.

مباحث مربوط به تفسیر، بدون آن که به کتب محققان از مفسران رجوع نماید، در چند مورد به شیعه تاخته و اصولاً درباب تفسیر به احادیث عترت اشاره هم ننموده. در حالتی که در این اواخر تصمیم گرفته شد که مواضع خلاف بین شیعه و سنی کنار گذاشته شود.

ایشان افادهٔ مرام فرموده اند که: علی علیه‌السلام مبتلا به شیعیانی شد که در حق او غلو نموده اند و او را بر ابوبکر و عمر و عثمان ترجیح داده و به فضیلت او معتقد شدند و دراظهار حب به او طریقِ افراط پیمودند. بنا بر افاداتِ این آقا جماعت کثیری از عامه را باید از غلات شر دانست.

زرقانی با این که مردی دانشمند و متتبع و مسلط به مباحث مربوط به علم قرآن است،
۱ در علم کلام راجل و از عقلیات و عرفانیات کم بهره است و در برخی مباحث در چهارچوب تقلید از قدمای متکلمان وعقاید واهی آنان، خود را محصور نموده است؛ ولی باید انصاف داد که در فن خود زحمت زیاد متحمل شده و بحمداللّه تعالی اثر خوبی از خود باقی گذاشته است، نظیر او و محقق تر از او در این مباحث و مباحث دیگر مربوط به علوم اسلامی در دانشگاه الأزهر نسبةً زیادند.

بیانِ مناسبت بین قرآن وعترت بر مسلک اهل عرفان و توحید[1]

در جمیع مراتب وجودی و تجلیات حق، قرآن و عترت متحدند و در عالم فرق وماده متمایزند، لوجوه المناسبة الموجودة بین الکتابین، ای کتاب التکوین وکتاب التدوین، وجمیع القاب و اسامی موضوع از برای کتاب تدوین بر کتاب تکوین نیز صادق است.

بیان این معنا توقف دارد بر ذکر مطالب و تحقیقات عالیه ای که لایسعها کثیر من الأفهام وکل میسر لماخلق لأجله. ولی از بابِ لکل کلمة مع صاحبتها مقام (سخن را روی با صاحبدلان است) یجب اظهار حقیقت کلام نبوی، بلکه افشاء سرّ موجود در کلام حضرت ختمی: «انی مختلف

---

۱. هذا التحقیق موافق لما ذکره الشیخ الاکبر فی الفتوحات والمولی عبد الرزاق فی التاویلات (تأویلات قرآن عبدالرزاق کاشی که به نام تأویلات محیی الدین در دو جلد در احمدآباد هند چاپ شده است، تفسیر سورهٔ عمّ ـ النبا العظیم هو القیامة ...) لذا قیل فی حق علی هوالنبا العظیم لکونه جامعاً بین المقامین الفرقان والقرآن. و در جای دیگر از تفسیر گوید: ولذلك قال علی: انا کلام اللّه الناطق.

فیکم ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا».

شکی نیست که علم حق در مقام احدیت وجود، عین ذات مطلقهٔ الهیه وعین هویت غیبیهٔ حق اول تعالی شأنه است و هو تعالی علم و عالم ومعلوم فی موطن ذاته، وینکشف له جمیع الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته وهو کل الأشیاء فی مقام بطونه ولکن بالجهات الکمالیة لا الحدود الماهویة.

حقیقت وجود در مقام صرافت ذات، جامع همهٔ کمالات وجودی است، ولی به وجودی واحد که عین علم و قدرت و اراده و حب و ... است؛ به این مناسبت می شود گفت: کمال ذاتی وغنای حقیقی و علم او به نظام هستی و بالأخره تمام جهات بی نیازی و صمدیت اطلاقی او، باعث و موجب فیضان وجود واظهار کمالات ذاتی است که از نهایت تمامیت بر سبیل اختیار و استقلال تام، فیض وجود از او ساری و حقیقت هستی از آن مقام اطلاقی و ماء حیات از سماء مطلق سرازیر به اراضی مقیده و اعیان ماهویه می گردد که «انزل من السماء ماءاً فسالت اودیة بقدرها»[1].

از آن جایی که مقصود اصلی حق تعالی از اظهار کلمات وجودیه، ظهورِ کمالات و یا اظهار کمالات خود لفرط الکمال والتمام است، فهو الغایة والبدایة والمبدأ والنهایة که «کنت کنزاً مخفیاً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف».

چون لاتعین مقدم بر تعین است و اطلاق مبدأ ظهور مقید می باشد و ظهور وارد بر خفاست، «تا» در کلمهٔ (کُنتُ) کنایه است از مقام لاتعیُّن و مرتبهٔ غیب وجود که از آن به کنز مخفی وعَنقاء مُغرب ومرتبهٔ لا اسم له ولارسم له تعبیر نموده اند، بنابراین (أحبَبت) موضوع حکم و متفرع بر مرتبه و مقام ذات غیر متعیَّن است، ناچار اشاره است به مقام احدیتِ وجود که نسبت به مقام ذات ظاهر و متعیَّن و نسبت به مقام واحدیت باطن و مخفی وغیر متعین ومطلق

---

۱. لذا اهل تحقیق گویند: فغایة فعله نفسه وظهوره وجلائه واستجلائه که نهایت جلاء وغایت استجلاء عبارت است از ظهور حق به ذاته در مقام تفصیل و فرقان وجودی و رؤیت خود را در مرآت حقایق وجودیه وبالأخره شهود خود در مرآت انسان کامل لظهور الجلاء ونهایة الإستجلاء. وقیل شعراً:

نظری کرد ببیند به جهان صورت خویش　　　خیمه در مزرعهٔ آب و گل آدم زد

است، چون اطلاق و تقیید از امور نسبیه اند و می شود امری به جهتی غیرمتعین و مطلق و نسبت به مرتبهٔ دیگر به شرط شیء و مقیَّد و متعین و ظاهر باشد.

بناءاً علی هذا، اول تعیُّن عارض بر غیر متعین و اول ظهور ظاهر در مقام وجود، عبارت است از حضور ذات برای ذات و شهود ذات للذات که شهودِ جمیع حقایق وجودیه را در بر دارد به شهودی و حضور و انکشافی واحد که علم به ذات مبدأ تعیُّن ذات به کمالات ذاتیه است و علم ذات به ذات به این اعتبار که عالم و معلوم و علم وجود و نور و حضور و شهود است اگر سؤال کنی از حق حکم می کند به بودن ذات کنز مخفی تعیّن عارض بر ذات و اینکه متأخر از مقام غیب ذات است ولیکن در این حکم به خفاء، یک نحو ظهوری متحقق است که مفتاح جمیع ظهورات و تعیُّنات است شهود ذات به ذات و حضور ذات در مرتبهٔ ذات عین شهودِ اسماء و صفات است، ولی شهود مفصَّلات در مجمل (کالشجرة فی النَّواة) مقام ذات با حفظ وحدت و بساطت، ولی با تعین علمی و ظهور و شهود و حکم به این که ذات ظهور است و نور وجود است، مفتاح کمالات اسمائیه است، به این لحاظ در موطن ذات به اعتبار آن که مفتاح کمالات صفاتی و اسمایی است، صفات به نحو امتیاز از یکدیگر و کذلک ذات از صفات مورد حکم نمی باشند و شهود و ظهور تفصیلی در این موطن ملحوظ نمی باشد، لذا از این شهود و حضور و وجود و وجدان و نور تعبیر به مفاتیح غیب نموده اند.

چون شهود ذات به اعتبار آن که جامع جمیع صفات و کمالات است به نحو وحدت و بساطت، و حب و عشق به ذات ناشی از شهود ذات است ذات را به وصف آن که جامع همهٔ کمالات است، منبعث می شود از حب به ذات، حب به ظهور ذات که از آن به اراده یا ابتهاج به ذات و معروفیت ذات تعبیر نموده اند و (فاحببت) اشاره است به این معنا.

بنابراین تجلی علمی، مبدأ ظهور تجلی حبی است و تجلی حبی، مبدأ ظهور کمالات اسمایی و صفاتی می شود و حق ذات خویش را در جلباب اسمایی و صفاتی به نحو امتیاز و تفصیل شهود می نماید و اسماء و صفات در این موطن در جلباب و صور اعیان ثابته ظهور می نمایند و حق به اسم المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می شود و این که در کلام اهل عصمت وارد شده است:

«ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً»، مطلع عبارت است از این مقام و موطن که اهل عرفان از آن به مقام واحدیت تعبیر نموده اند.

***

چون مقام و مرتبهٔ ولایت کلیهٔ مطلقه، مرتبهٔ او ادنی و احدیت وجود است، حقیقت ولویه عليه‌السلام در مقام فنای در احدیت متحد است با مابعد مطلع کتاب و مطلع کتاب (قرآن) منطبق است با مقام قاب قوسین و واحدیت که مقام ظهور اسم اللّه نیز به آن اطلاق شده است. حقیقت محمدیه وعلویه در مقام اسماء و صفات متحدند و چون اسم اللّه حاکم بر اسماء دیگر است، از جمله اسم متکلم، مطلع قرآن از تجلی حقیقت محمدیه و علویه ظاهر شده است؛ بنابراین قرآن به اعتبار بطن آخر که مرتبهٔ وجود منبسط ونفس رحمانی (وتجلی حق به صورت وجود کلی عام مطلق) و یا مرتبهٔ عقل اول است از تجلی وظهورِ انسان کامل ظاهر شده است[1] و به عقیدهٔ اهل معرفت عقل اول (وقهراً کینونت عقلی قرآن) از حسنات مقام عقلیِ انسان اول و قلم اعلاست، لهذا امیرمؤمنان فرمود: **«انا القلم»** وفی المأثورات **«اول ماخلق اللّه القلم»**.

شیخ عارف کامل، عبدالرزاق کاشانی امُّ الکتاب را حمل بر مرتبهٔ روحانیت مقام ولایت کلیهٔ ولویه نموده و گوید: لذا اهل معرفت گویند قرآن شرح حالِ انسان کامل است.

قرآن از آن جایی که صورت علم حق است وعلم حق عین ذات اوست و صفات زائد بر ذات، مستلزم نقص و امکان و خلو ذات از صفات کمالیه است، باید مراحلی از وجود را در مقام تنزل طی نماید، تا به صورت نقوش والفاظ ظاهر شود و کلام حق عبارت از ایجاد اصوات در اجسام نیست وگرنه باید هر کلامی، کلام حق باشد؛ بلکه کلام عبارت است از تجلی اعرابی

---

۱. این که برخی از محققان علمای امامیه جمع نموده اند بین قول به حدوث قرآن وقدم آن، به آنچه ذکر شد نظر داشته اند؛ چون الفاظ قرآن ونقوش وصور ونیز سور مکتوب موجود بین الدفّتین مانند وجود حضرت ختمی مرتبت به اعتبار وجود مادی، حادث به حدوث زمانی است و معتقد به قدم این نقوش والفاظ معنی قدیم وحادث را نفهمیده است و قول قدم قرآن ناچار باید حمل شود بر بطون قرآنیه ومطلع آن که عبارت است از ام الکتاب (عقول طولیه وعرضیه) که قدیم زمانی وحادث ذاتی ومسبوق الوجودند به حق قدیم، قدیم الإحسان.

و از آن جایی که قرآن صورت علم حق است، مقام بطون آن قهراً منطبق است بر مقام علم حق به حقایق در واحدیت وباطن آن مقام اتحاد صفات با ذات است.

حق در هیاکلِ ممکنات و ظهور اسمایی حق به اسم المتکلم در آفاق و انفس، چه آن که متکلم از امهات اسماء حق است و اسماء و صفات حق عین ذات حقند، لهذا قرآن دارای مراتب مختلف است، از ظهر و بطن وحد و مطلع ولبطنه بطن الی سبعین ... .

نقل وتزییف

یکی از دانشمندان معاصر[۱] در کتاب «مناهل العرفان» گوید: «القرآن عندالمتکلمین ـ ثم ان المتکلمین حین یطلقونه علی الکلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما: ان القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من الکلام الإلهی. ثانیهما: أنه کلام اللّه، وکلام اللّه قدیم غیرمخلوق، فیجب تنزهه عن الحوادث واعراض الحوادث[۲]. »

این معاصر معظم در صفحهٔ قبل کلام را منقسم نموده به کلام لفظی و کلام نفسی و در این مسأله قهراً از اشاعره پیروی می نماید و شاید به حسبِ عقاید اشعری مذهب است: « ... فالکلام البشری اللفظی بالمعنی المصدری: هو تحریك الإنسان للسانه وما یساعده فی اخراج الحروف من المخارج، والکلام اللفظی بالمعنی الحاصل بالمصدر: هو تلك الکلمات المنطوقة، التی هی کیفیّة فی الصّوت الحسی.

واما الکلام النفسی بالمعنی المصدری، فهو تحضیر الإنسان فی نفسه بقوته المتکلمة الباطنة، للکلمات التی لم تبرز الی الجوارح؛ فیتکلم بکلمات متخیلة یرتبها فی الذهن بحیث اذا تلفظ بها بصوت حسی کانت طبق کلماته اللفظیة. والکلام النفسی بالمعنی الحاصل بالمصدر:

---

۱. محمد عبدالعظیم زرقانی در مناهل، ط۱۳۷۲ هـ. ق، ص۹ـ۱۲.

۲. چون کلام صفت الهی است وحق تعالی متصف به احکام حوادث نیست، باید صفات او نیز قدیم وغیر مخلوق ومبرا ومنزه از صفات حدوث باشد. این دانشمند مصری اصلاً اطلاع از آن همه تحقیقات که محققان از حکما ومتکلمان در این قسم از مباحث به عمل آورده اند ندارد، صفت اگر زائد بر ذات باشد، قهراً متأخّر از ذات و مستند به ذات است و توقف وجودی بر ذات حق دارد و همین معنای معلولیت است و معلوم است که سبق عدم زمانی شرط تأثیر وتأثُّر نیست، قهراً چنین امری نمی شود صفات کمالی جهت حق باشد، چون حق اول وجود صرف است و آنچه صفت کمالی متصور شود، باید عین اصل وجود باشد.

هو تلك الكلمات النفسية والألفاظ الذهنيّة المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتب الخارجي»[۱].

حصول نقوش والفاظ به هر هیئت و صورتی که باشد، در ذات حق محال است و محل این صور والفاظ و تراکیب وکلمات باید نفس جزئی حیوانی منطبع درماده باشد؛ خیلی اگر تنزل نماییم می شود گفت صور جزئی در محل جسم متقدر، ولی مبرا از ماده و حالّ است و یا قائم است به قیام صدوری، و مجرد تام و وجود بحت و صرف و بسیط و واحد حقیقی، مگر امکان دارد محل صور و نقوش و کلمات جزئی واقع شود؛ علاوه بر این محذور متکلم از امهات اسماء و صفات است و صفات ثبوتی باید عین ذات باشد نه قائم به ذات ومتأخّر از ذات، خلو ذات ازصفات کمالی مستلزم امکان ومعلولیت حق تعالی است[۲].

اما مسألهٔ کلام نفسی، اصولاً تعقل صفتی با اوصافی که اشاعره برای آن ذکر کرده اند امکان ندارد، لذا محققان از حکما و متکلمان و عرفای اسلامی این مسلک را تخطئه نموده اند[۳] و در

---

۱. در صدد پیدا کردن مثال هم برآمده است، از جمله این آیه (فاسَرّها یوسف فی نفسه ولم یبدها لهم قال انتم اشر مکانا)، (انی لاحدث نفسی بالشیء لو تکلّمت به لاحبطت اجری).

۲. صفات کمالیه در عقول نیز عین ذاتند تا چه رسد به واجب، چون حلول صفت در ذات موصوف مستلزم حدوث و ملازم با تجسم و تقدر است.

۳. برخی از متأخرین مثل سید شریف خواسته اند این مسلک غیر مرضی عند المحقّقین را توجیه نمایند، ما با کمال اختصار کلام نفسی را مطابق آنچه که متأخران از اشاعره بیان کرده اند، تقریر نموده و به تزییف آن می پردازیم وبر طبق آنچه خاتم المحقّقین خواجه (رض) فرموده اند که «تصدیق فرع تصور است وکلام نفسی غیرمعقول است» مطلب را ختم می نماییم.

اشاعره از باب آن که صفت را عرف، زائد بر موصوف می داند و به ضرورت کتاب و سنت خداوند به اوصاف کمالیه متصف است که از کلیات آنها به امهات صفات تعبیر شده است، از جمله صفت تکلم قائل شده اند که این صفات از جمله کلام قائم و زاید بر ذات و قدیم اند. معتزله بکلی صفات را از حق نفی و ذات را نایب صفات دانسته اند. گفته اند حق عالم نیست به این معنا که صفتی به نام علم زاید بر ذات داشته باشد، اما ذات او کار علم را انجام می دهد. حکیم العرب والعجم، امیرمؤمنان فرموده اند: **کمال التوحید نفی الصفات عنه**. به این بیان معجز نظام بعد از اثبات صفات وبیان این معنا که هر صفتی غیر موصوف است به حسب مفهوم، می فرمایند در حق صفات زائده منفی است و توحید حقیقی آن است که صفات زائده را موحّد از حق نفی نماید، چون تعدد مصداقی ذات و صفات منافی توحید حقیقی و مستلزم تکثّر ذات حسب تکثّر صفات وخلو ذات از صفات کمالیه است وبالأخره جمیع کمالات وجودی باید منتهی شوند به ذات مستجمع جمیع اوصاف وجودیه.

←

. . . .

→
اشاعره گویند: حروف واصوات ملفوظه حکایت از یک قسم دیگر از کلام می نماید که آن را کلام نفسی نامیده اند. اصولاً باید دانست که منشأ پیدایش کلام از آن جاست که عقلا جهت تفهیم وتفهُّم مقاصد، الفاظ وحروف وکلماتی وضع نموده اند وآنها را کاشف عقاید ومقصود واغراض خود قرار داده اند و این دلالت به حسب وضع وقرارداد است. آیا عقلا امری غیرمعانی متصور ذهنی ویا صور تصدیقی که علم و آگاهی به آن اطلاق نموده اند، چیزی دیگر تصور می نمایند؟ نه. اشاعره از باب آن که کلام صفت حقیقی است ونمی شود این صفت قائم به اجسام باشد و نمی شود که ایجاد کلام در مواد خارجی باشد، در این تنگنا خود را قرار داده اند و نتوانسته اند بفهمند وتعقل نمایند که کلام حق عبارت است از ایجاد حروف عالیات و صور مجردات وکلمات تامات وأُخَر متشابهات کماقال علی عليه‌السلام: **لابصوت يقرع ولفظ يسمع**. ونیز نفهمیده اند که در برخی از مشتقات ادنی ملابست کافی برای انتساب است و ظاهراً اشاعره متکلِّم به کسی اطلاق می نمایند که کلام به آن قائم باشد، نه آن که صفت تکلُّم به آن قائم باشد (کما توهّمه الفاضل الفضل بن روزبهان)، چون کلام هیآت وکیفیات عارض بر صورت قائم به هواء است، کلام قیام به هواء دارد و هوا قائم به متکلم نیست و ملاك وعلت نسبت کلام به متکلِّم از این باب است که متکلم سبب تعین وظهور وتميُّز حروف وکلمات است وگرنه اطلاق متکلم به انسان غلط می بود.

حق آن است که متکلم موجد کلام در هواء است وهمین به حسب عرف، مصحح اطلاق متکلم بر انسان است و لاغیر وکسانی که حق را متکلم می دانند، از باب ایجاد کلام و حروف واصوات قائم به اجسام است ـ مثل تکلم حق با موسی به واسطهٔ شجره ـ ملاك صدق یا اطلاق متکلم برحق، همین ایجاد کلام است در مواد واجسام؛ ولی متکلم از اوصاف حقیقی وذاتی حق و یکی از امهات اسماء الهیه است، کما قال علی عليه‌السلام. وما مفصل در مقدمه آن را بیان نمودیم.

یکی از متأخِّرین از اشاعره گوید: شخص عاقل وقتی به کلام تکلم نماید، کلمات والفاظ را به خاطر آورده و آنها را اظهار می نماید[1] صورت ذهنی کلام، کلام نفس و عبارات دال برآن، الفاظ وکلمات قائم به هوا، کلام متعارف است (هذه المدلولات هی الکلام النفسی، لأن الألفاظ التی نتکلم بها لها مدلولات) فان قال الخصم: هی عبارة عن العلم، قلنا هی غیرالعلم، لأن من جملة الکلام الخبر وقد یخبر الإنسان عن ما لایعلمه (این امکان ندارد. خود این آقای فاضل تصریح نمود که ما کلمات ملفوظه را مرتب ومنظم نموده، بعد از خطور بالبال اظهار می کنیم. بنابراین این استدلال قابل منع است) ... بل یعلم خلافه (این کذب است، چون خبر داده است به

---

(۱) به عقیدهٔ روزبهان علم به کلمات نفسی غیر نفس کلمات است؛ ایشان و سایر علمای تابع این عقیده باید معتقد شوند که صور و نقوش وکلمات ذهنی معلوم ومشهود نفس نیستند و واسطه در ارائهٔ این صور به اعتبار وجود خارجی نمی باشند، در حالتی که جمیع خواص و لوازم علم در کلام نفسی موجود است، کاشف واقع است و حکایت از خارج می نماید و ... .

←

حق به طور مطلق تعدد ذات و صفات منافات با وحدت حقهٔ حقیقیه دارد و جمیع کمالات واوصاف وجودی در ذات مستهلکند.

***

زرقانی در مناهل گوید: «القرآن عند المتکلمین، ثم ان المتکلمین حین یطلقون الکلام النفسی یلاحظون امرین: احدهما، ان القرآن علم ای کلام ممتاز عن کل ماعداه من الکلام الإلهی، ثانیهما: انه کلام اللّه، وکلام اللّه قدیم غیرمخلوق فیجب تنزهه عن الحوادث»[1].

اگر کلمات ملفوظه به طور حتم و مسلم باید دلالت بر مدلولات نفسی نمایند، باید کلیهٔ کتب الهیه در ذات باری دارای مدلولات قدیم باشند ونیز باید تمام الفاظ صادر از بشر و اصوات

→

امری که تصدیق ندارد و کذب خبری است که با واقع تطبیق نمی شود، نه آن چیزی که با معلوم ذهنی آن مطابقت ننماید) فان قال: هو الإرادة، قلنا هو غیرالإرادة، لأن من جملة الکلام الأمر وقد یامر الرجل بما لایریده (اراده عزم وشوق مؤکدی است جهت اظهار این کلمات وایجاد معلوم ذهنی در خارج).

باید دانست که در مقام اخبارِ انسان وتکلّم او به اخبار پنج چیز متصور است و لاغیر: لفظ صادر از متکلّم، معانی مفردات لفظ ومعنی هیأت آن، تصور الفاظ ومعانی، مطابقت نسبت یا عدم مطابقهٔ آن با واقع و پنجم تصدیق وعلم به نسبت ثبوتی یا سلبی در صورتی که معتقد به آن باشد وکذلک در وقتی که امر یا نهی آن انسان صادر شود، چهار چیز در این مقام متصور است: لفظ صادر ومعانی مفردات لفظ و ... وتصور الفاظ ومعانی، یعنی علم به الفاظ ومعانی و اراده و کراهت ومقدمات اراده وکراهت، علم به مرجّح وتصدیق به وجود آن، کلام نفسی این حضرات غیر از لفظ صادر از متکلم است و نیز غیر معانی مفردات لفظ وهیئت است و بالأخره با هیچ یک ازاقسام متصور کلام نفسی مطابقت ندارد و در خبر به اقرار این فاضل، کلام نفسی نیز معقول نمی باشد.

ترتیب اجزاء کلام در ذهن واظهار آن فقط توقف دارد بر تصور آن قبل از اظهار؛ لذا خواجه در تجرید فرموده اند: تصدیق فرع برتصور است، یعنی کلام نفسی قابل تصور نیست تا در وجود وعدم آن بحث شود وتصدیق به وجود و یا عدم آن حاصل آید.

برخی از اعلام متأخّر با این که صفات زائده را از حق نفی نموده و وجود صفات زائد را منافی با وجوب وجود دانسته اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی با این وضع درصدد تصحیح قول اشاعره برآمده اند.

اما مسألهٔ طلب واراده که یکی از مواردِ نزاع بین محققان با اشاعره است، تحقیق درآن محتاج به مقامی دیگر است.

۱. مناهل العرفان، طبع مصر، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۱۰، ۱۱؛ مراد ایشان از متکلمان اشاعره، اتباع ابوالحسن اشعری است، معتزله وشیعه از منکران کلام نفسی اند.

خارج از اجسام به طور مطلق در صقع شامخ ربوبی، دارای مدالیلِ از سنخ خود باشند که مطابقت شرط اول در دال و مدلول است، در حق اول نیز باید دال و مدلول مطابقت داشته باشند، چون فاعل حقیقی حق است و بنا بر مسلک اشعری استناد همه افعال به مبادی وفواعل مباشر مجاز است. اما این که این فاضل معاصر متوجه این قسم تالی فاسد نمی شود، جای تعجب است. در ادواری که اشاعره این قبیل مطالب را در آثار خود ظاهر می ساختند، مطالب عقلی نضج کامل نگرفته بود، ولی بعد از این همه اعلام فن که در ادوار اسلامی به وجود آمده اند، خیلی بعید است که انسان از آن همه تحقیقات بی اطلاع باشد؛ اما این که صفتی قائم به حق باشد، ولی مستند و مخلوق او نباشد، از عجایب است. ملاك معلولیت توقف وجودی است، هرچه به حسب وجود متوقف بر شیء دیگر بود، معلول آن شیء است و مخلوق آن و از لوازم معلولیت حدوث است، اگرچه آن حدوث، حدوث زمانی نباشد.

مضافاً بر آنچه که ذکر شد درمقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هرچه این کلمات را منزه از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم به خیال و ذهن بدانیم)، وجود ندارند و شیء در هر عالمی به وجودی مناسب آن عالم تحقّق دارد، قرآن دارای مراتب ومظاهر مختلف است؛ مرتبهٔ نازل آن به صورت کلمات موجود ومحفوف به عوارضِ خاص و متحقق به هیأت مخصوص ظاهر شده است، ولی قرآن در عوالم ملکوت وجبروت، مقام واحدیت و احدیت به وجودی اشمخ واعلی موجود است.

بیان اتحادِ قرآن و عترت

فی التنزیل: «انّاانزلناه فی لیلة مبارکة»، «إنّا انزلناه فی لیلة القدر». نظر به آن که قرآن صورت علم حق است و نزول آن با آن که در عالم بشری توقف بر ظهور به صورت کلمات و الفاظ دارد، مطلع و بطون آن در عوالم به وجودی منزه از عوارض و لوازم ماده متجلی می شود؛ لذا نزول قرآن در مقام واحدیت(از آن جایی که علم حق عین ذات اوست) عبارت است از تنزل حق در مشهد اسماء و صفات و از آن جایی که مرتبهٔ حقیقت محمدیه، مقام و احدیت وعالمِ اسماء و صفات است، چه آن که مظهر اسم اللّه حاکم بر جمیع مظاهر وجودیه است، اول مرتبهٔ نزول

انسان با اول مرتبهٔ نزول قرآن متحد است، چون جمیعِ مقاماتی را که حقیقت محمدیه واجد است، اولیاء خاص او نیز این مراتب را واجدند؛ با این فرق که مقامات برای حضرت بالإصالة وجهت حضرتِ ولایت مدار علی علیه السلام وعترت مقدسهٔ او بالوراثه ثابت است؛ قرآن در اولین جلوه و ظهور با عترت متحد است، ولی نه نظیر اتحاد موجود در اجسام و جسمانیات، اهل بیت که حضرت رسول نیزدر آیهٔ تطهیر جزء آنهاست، دارای مرتبه ای دیگر از وجود و ظهور و مقام هستند که از آن به مابعد مطلع تعبیر شده است (کما ذکره الشیخ الکبیر والمحقق الفناری شارح مفتاحه فی اوائل مصباح الأنس والشیخ الأکبر فی الفتوحات).

بنابراین مرتبهٔ ولایتِ کلیهٔ حقیقت احمدی وعلوی، عبارت است از لیلة القدر و لیلة المبارکة؛ چون جبرئیل و روح و دیگر ملائکه در زمان و مکان متنزل نمی شوند، محل نزول قرآن قلب تقی نقی احدی احمدی است که (**نزل به روح الأمین علی قلبك، لتكون من الموقنین**).

قرآن و عترت درمراتب و مقامات وجود مناسب با وجود مخصوصِ آن‌مرتبه متجلی می شوند و در عالم ماده و زمان و مکان مفترقند با یک نحو اتحادی، کما قررناه فی شرحنا علی النصوص ودر جمیع مقامات افتراق آنها محال است والیه اشار صلی الله علیه و آله: **لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض**.

قوله: **لیلة القدر خیر من الف شهر**. به اعتبار احاطهٔ حقیقت احمدیه به جمیع مدُن عوالم وجودیه است، چون جمیع مظاهر روح آن حضرت محل ظهورِ رحمت حق است، فرمود: **تنزل الملائکة ... فیها من کل امر**، ومقام احمدی و علوی چون مرتبهٔ احدیت وجود است، به اعتبار فنای آنان در ذات و بقای به آن مقام شامخ فرمود: **سلام هی حتی مطلع الفجر**.

***

از آنچه ذکر شد، معلوم می شود سِر و حقیقت کلامِ شاه ولایت علی علیه السلام که فرمود:

«الا وانا نحن اهل البیت من علم الله علمنا، وبحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا ... معنا آیة الحق، من تبعها لَحِقَ، ومن تاخر عنها غرق، الا و بنا عِزّة کل

مؤمن ...[۱] و بنا فتح اللّه وبنا يختم .»

---

۱ . وقد روی ابن عبدربّه من الجمهور: ان اميرالمؤمنين كان يتألّم من الصحابة كثيراً فی عدة مواطن وعلی رؤوس المنابر ... جمعی از عامه از جمله ابن عبدربّه اين كلمات را كه در نهج موجود است نقل كرده اند، همين خطبه مشتمل است بر مطالب عاليه كه حضرت در برخی از موارد افاضت فرموده اند. قسمتی از كلام مولا علی عليه‌السلام از غوامضِ معارف است كه برخی از فصحا واهل ادب ونيز برخی از اهل معرفت آن را شرح نموده اند و قسمتی از اين خطبه را يكی از اعلام عصر، از حكيم وعارف نامدار حاج ملاهادی سبزواری برای رفع مشكل ومعضل وتقرير مرام اين كلام الهی نوشته وحكيم علام برخی از مشكلات آن را شرح نموده.

حضرت از اين كه حق مسلّمِ او را خلفا با بلوای عوامانه ونقشهٔ شيطانی زيركانه غصب نموده اند شكوه كند و همانطوری كه خود حضرت فساد عظيمی را كه نتيجهٔ غصبِ حقِّ الهیِ او بود، برای مردم تقرير فرمودند، نتيجهٔ اين حق كشی اين شد كه معنوياتِ اسلام به كلی از بين رفت وقهراً با غصب حق وی، زمينهٔ حكومتِ فاسدترين اشخاص فراهم آمد و كار به جايی رسيد كه مسلمانان (يعنی اعراب، و وای بر اين مردم كه ضربت عليهم الذلّة والمسكنة) فرزند پيغمبر را كشتند و اولاد او را اسير نمودند واموال اهل عصمت و طهارت را به عنوان غنائم جنگی به غارت بردند و زنان ودختران خاندان نبوت را به رسم جاهليت، به دستور فاسدترين و رذل ترين مردم (روسپی زادهٔ معروف) بر شتر برهنه سوار نمودند و شهر به شهر گردانيدند.

بعضی از علمای عامه و به تبع آنها عوام عامه، سعی دارند قضيهٔ كربلا را كوچک جلوه دهند، ولی هيچكس شک در نادرستی معاويه نداشت، از يكی از اصحاب كه به شام وارد شده بود، سؤال شد كه در شأن معاويه چه می دانی؟ گفت هيچ فقط از رسول اللّه شنيدم كه فرمود: **لا اشبع اللّه بطنه**.

همهٔ اصحاب از پيغمبر شنيده اند ونقل نموده اند كه مراد از شجرهٔ ملعونه در قرآن بنی اميه است وهمه نقل كردند كه معاويه رأس و رئيس آنان است، با اين حال به او حكومت شام را تفويض نمودند و او را تأييد كردند و به اعمال شوم او صحّه گذاشتند و او را برای فساد در حكومت و امت پرورش دادند، تا چنين وجود خبيثی به خلافت برسد و مصدر آن همه مفاسد وجنايات شود.

بعد از رحلت حضرت رسول وظهور خليفه گری، يک قوميت رقيق در حكومت اسلامی ظاهر شد و برتری نژادیِ متروك كمكی رنگ گرفت ودر عصر عثمان چهرهٔ شوم قوميت ظاهرتر شد، مرم بيچاره، با فلاكت در ممالک اسلامی زندگی می نمودند، ماليات يا جزيه می دادند وعثمان همه را در اختيار بنی اميه قرار می داد وبه كسانی كه پيغمبر ايادی آنان را كوتاه نمود و از بيم و ترس از شوكتِ اسلام به دروغ تظاهر به مسلمانی نمودند، آن قدر قدرت داد كه دوباره جان گرفتند، معاويه را علم كردند و او كارِ نژادپرستی را به جايی رسانيد كه كم كم مردمِ ممالک اطرافِ اسلام داشتند معتقد می شدند كه اصلاً اسلام دينی قومی و نژادی است. وقوع صحنهٔ كربلا بكلی حساب عرب را از اسلام جدا نمود و به جهانيان فهماند كه اسلام را بايد از ديدِ علی واولاد او شناخت.

←

از باب آن که ولی کامل مظهر اسم اللّه است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، حقیقت انسان کامل و ولیِّ مطلق واسطه در ظهور کلمات وجودیه و مبدأ تحقق عقول طولیه وعرضیه وحقیقت مقدسهٔ او متجلی در مرائیِ آفاق وانفس است که فرمود: «انْ ذکرالخیر کنتم اوله و آخره ...» و «انّ ارواحکم فی الأرواح ... بیدکم رزق الوری.»

و از باب آن که فاعل و غایت در نظام وجود و عالم هستی به یک امر برمی گردد، مقام منیع ولایت همانطوری که واسطه است جهت ترقیمِ کلمات وجودیه، در قوس صعود نیز واسطه است جهت رجوع خلایق به حق اول، بلکه به وجودِ ولیِّ کاملِ حق قیامت قائم می شود؛ لذا ظهور حضرت خاتمِ ولایت مطلقهٔ محمدیه، مهدی موعود ـ روحی فداه ـ از اشراط ساعت است و از آن جایی که نهایات همان رجوع به بدایات است، هر انسانی که در قیامت صغری (بعد از مرگ، که من مات فقد قامت قیامته) به ملکوت رجوع نماید و یا در قیامتِ کبرای محشر، روز به روز سرایر و ارتفاع حجب کثرت محشور شود، صاحب ولایت کلیه را شهود نماید؛ چه آن که ولایت کلیه ساری در جمیعِ اشیاء و متجلی در کافّهٔ مظاهر و ذراریِ وجود است.

به همین جهت امیرمؤمنان فرمود:

یا حار همدان من یمت یرنی   من مؤمن اومنافق قبلاً[1]

→

در این خطبه است که حضرت صریحاً به عثمان طعن زده ـ انه کالغراب همُّه بطنه ... ان عرفتم فاعرفوا حق وباطل ... ولکل اهل، ولان امر الباطل فقدیماً فعل وان قل الحق فلربّما ولعل، ولقلّما ادبر شیء فاقبل، ... (الی ان قال عليه السلام: الا ان ابرار عترتی ...)، بسیاری ازحقایق را حضرت بیان کرده است ... وانی لاخشی ان تکونوافی فترة ... .

و در همین خطبه است «قیمة کل امرء مایحسنه» قسمتهایی از درر ولطایف این خطبه را حکیم شرح نموده است.

۱. ومن هذا وامثاله (من ان کمال الإنسان بالتوحید وکمال التوحید بالولایة لان بالمظهر التام یعرف المظهر وقال علی عليه السلام: معرفتی بالنورانیة معرفة اللّه)، یظهر سرُّ وجوب البیعة معهم سرّاً وعلانیة، ولذا قالوا: بنا عرف اللّه وبنا عُبداللّه. ولذا قال تعالی: ان الذین یبایعونك ... یبایعون اللّه. یداللّه فوق ایدیهم. ولافرق بین یدالرسول و ید وصیّه وایادی سائر الائمّة عليهم السلام ومن هذا یعرف سرُّ ما نقله العامّة عن النبی صلى الله عليه وآله قال لابی بکر: کفّی وکف علی عليه السلام فی العدل سواء. وکان عليه السلام نفس النبی الأمّی، وفی الآیة المباهلة: قل تعالوا ندعو ... وانفسنا.

واما المخالف فهو ینکر هذه الفضائل قلباً وان اقرَّ به لساناً ویدعی الإجماع علی افضلیّة الأول والثانی والثالث ـ علی علیّ سلام اللّه تعالی علیه وآله ـ وقال نفسه روحی فداه: الدهر انزلنی وانزلنی حتی یقول الناس معاویة وعلی. ومن

←

هذا ما اردنا بیانه فی هذه المقدمة، والحمدلله اولاً وآخراً والصلوة علی سیدنا محمد وآله ظاهراً و باطناً الحمدلله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة علی بن ابی طالب صلی الله علیه و اولاده.

* * *

این مقدمه را نگارنده در معرفی سه رساله از آثار ملاصدرا که تاکنون به طبع نرسیده است، به رشتهٔ تحریر درآورد:

۱ـ رسالهٔ المسائل القدسیة

۲ـ متشابهات القرآن

۳ـ أجوبة المسائل

این آثار از نفایس کتب و رسائلی است که راجع به این مباحث تألیف شده است:

رسالهٔ اول، اثری است بسیار عالی که از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی نه مفصل و نه مختصر، بلکه متوسط و برزخ بین اجمال و تفصیل مباحث حکمی به سبک وطریقهٔ خاص آخوند نوشته شده است.

متشابهات القرآن نیز که تاکنون به طبع نرسیده بود، اثری است محقّقانه ولی تمام مباحث مربوط به این مسأله در آن تحریر نشده است.

اجوبة المسائل در جواب چند سؤال فلسفی و حکمی است که بسیارعالی و محقّقانه مشکلات سائل را آخوند حل کرده است.

نگارنده حواشیِ مفصل ـ مفصل تر از اصل اجوبه ـ بر این اثر منیف نوشته است، از باب آن که رساله مشتمل است بر معضلات مبحث علم الهی از جمله مبحث غایات ونفی عبث از افعال الهی و به طور مطلق از وجود و هستی و نفی بخت و اتفاق.

* * *

در خاتمه از عنایات و مراحم خاص ریاست معظم دانشگاه مشهد، حضرت بندگان استاد

→

لم یجعل الله له نوراً فماله من نور.

چشم باز و گوش باز و این عمی　　　حیرتم از چشم بندی خدا

بزرگوار آقای دکتر عبدالله فریار ـ دامت برکاته ـ که همیشه مشوقِ حقیرند ممنون و متشکرم، توفیق روزافزونِ آن جناب را در راه اعتلای دانشگاه و پیشبرد مقاصد علمی و فرهنگی از خداوند خواستارم.

این مجموعه توسط دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد به شرحی که دانشمند محقق، جناب آقای دکتر محمود رامیار ـ ادام الله توفیقاته ـ ریاست محترم دانشکده که علاقهٔ خاص به نشر آثارِ دانشمندان و محققانِ اسلامی و ترویج علوم عقلی و معارف اسلامی دارند، مرقوم داشته اند منتشر می شود.

آقای دکتر رامیار از زمان تصدی ریاست دانشکده تا این زمان از همه جهات مصدر خدمات شایسته ای شده اند و امیدواریم از مساعیِ جمیله و نیت خیر معظم له این مؤسسه بیش از پیش، منشأ آثار علمی قرار گیرد و مبدل به یکی از مراکز مهم نشر معارف اسلامی گردد.

مشهد
بهمن ۱۳۵۱
محرم الحرام ۱۳۹۳
سیّد جلال الدین آشتیانی

(١)

المسائل القدسيّة

رَبَّنَا اغْفِرلَنَا وَلِاخْوانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالايمانِ وَلاتَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ
امَنُوا رَبَّنَا اِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللّه الرَّحمن الرَّحيم

سبحان الذى أبان في بدايات[1] حالات ذوي الهمم، نهايات تقلُّبات اصحاب الفكر والفهم، وفاوت بين المسافرين اليه بحسب علمهم وعينهم وحقّهم في مراتب درجاتهم، واوضح عند اطمينان احوال السالكين اليه وسكون قلوب الطالبين لديه عند الوصول الى غايات قصودهم، تفاوت مقاماتهم النَّاشية من بدايات ذواتهم وتفاضل اعيانهم وهويَّاتهم في منازل معرفة الحقِّ الأوَّل وآياته المودوعة في عوالمه وحضراته ومظاهر أسمائه وصفاته وطبقات ارضيه وسماواته.

بيت

سير هركس بر كمالِ او بود	جنبشش بر حسبِ حالِ او بود
گر بپرد پشه اى چندان كه هست	كى كمالِ صرصرش آيد به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سير	هم روِش باهم نگردد هيچ طير

---

۱ . در چند نسخه عنوان: المسائل القدسيّة فى الحكمة المتعالية. و در يک نسخه: المسائل القدسيّة والقواعد الملكوتيَّة و در نسخه مكتوب سنهٔ ۱۰۴۹ در زمان دولت حيات مؤلف علامه. «فهذه مسائل ...» نوشته شده است.

ثم ميز الخاصَّة من اهله من بين سكان عالم الملك والملكوت بانَّه لم يخلق لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه ومَنصَّات اسمائه وصفاته وطبقات حضَراته وجنَّاته، بل جعل غاية وجودهم ومنتها مقصودهم متعلَّقات علم اللّه الأزلي ودواعي مشيَّته بحسب اقتضائه الذاتي وقضائه الحتميِّ الأوَّلي ومايريد سبحانه من تجلِّيات ذاته في طبقات افعاله وشؤونات[١] أسمائه وصفاته في ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر.

فهو سبحانه حقيقة عِلمهم اليقيني وعينه وحقّه عند فناءِ ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويَّاتهم.

وصلى اللّه على المتحقِّق بالشُّهود الأكمل الأتم والعلم الأشرف* الأشمل الأعم، من أكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه في جميع افعاله واطواره ومراتب تجلِّياته وانواره، سيدنا محمَّد النبى الأميِّ مع المصطفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه الأوفى والحائزين علومه ومقاماته القصوى، صلاةً مستمرَّة الأحكام باقية مدى الليالي والأيام وقصيا الشُّهور والأعوام.

وبعد فهذه «مسائل قدسيَّة وقواعد ملكوتيَة» ليست من الفلسفة الجمهوريَّة ولامن الأبحاث الكلاميَة الجدلية ولا التقليدات العاميَّة ولا المكابرات السوفسطائية، بل انما هي من الواردات الكشفيَّة على قلب أقل العباد[٢]، عند انقطاعه عن الحواس والموادِّ وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري، المؤلَّف من الأضداد وترقِّيه من مراتب العقول والنُّفوس الى أقصى الغايات، مسافراً من المحسوسات الى الموهومات ومنها الى المعقولات حتى اتَّحد بالعقل الفعال، اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرُّر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً نورياً.

قد أوردت[٣] تلك المسائل وفرَقها في كتب عديدة و رسائل، بحيث يصعب

---

١. شؤون اسمائه ... ل ق.

٢. فى نسخة ق ل: اقل العباد محمدبن ابراهيم القوامى الشيرازى.

٣. قد اورد ... ل ق.

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها، من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تألّه وكشف.

فأردت ان أبيِّنها ملخصة عن الزوايد مجتمعة في أوراق يسيرة وأجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة، ليسهل أخذها على المستحقين ويتيسَّر الانتفاع بها على الطالبين للحق ـ السالكين الى جوار اللّه ـ الملك المطلق.

ولنشرع في البيان، مستمدِّين من العزيز المنَّان، موردين هذه المعانى في جملتين:
الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى.[1]

---

١. از قرار معلوم مؤلف علامه موفق به اتمام اين رساله نشده وكتاب به جملهٔ اولى ختم شده است، در مقدمه اين معنا را روشن كرديم.

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

وفيها مقالات:

المقالة الاولى

في الوجود واحكامه لأنّه اول كلّ فكر
واليه ينتهي مبادي كلّ علم وصناعة

فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكليّة

لمَّا ثبت وتحقَّق أن الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن الأقسام الأوليَة للموجود المطلق، من غير أن يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليميَّات او الطبيعيَّات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب أن يكون موضوعها أمراً بيِّناً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصوري وعن الإثبات التصديقي.

فصل في تعريف العلم الكلّي وما بعد الطّبيعة

هو مايبحث فيه عن احوال المعاني الكليَّة العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود، كالواجب والجوهر والعرَض.

وقد عرَّف القوم، الأمور العامَّة تعريفات وفسّروها تفسيرات غير سديدة، كقولهم: مايشمل الموجودات أو اكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيَّة والعليّة المطلقة وكقولهم: مايشمل الموجودات اما مطلقاً واما مع مقابله، فيختلُّ طرده بالأحوال المختصَّة ولايخلو شيء منها من الغلط والخبط، كما يظهر لمن يراجع

الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحُّلات شديدة .

منها : أن الأُمور العامَّة هي المشتقَّات ومافي حكمها .

ومنها : أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلَّق بالطرفين غرض علمي .

وتلك الأحوال اى الَّتي تورد ليتعلَّق بها التعريف ، امَّا امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والإلتيام وعدم قبولها بمعنى السَّلب لابمعنى عدم الملكة .

ومنها : أن المراد بالمقابل ماهو اعمٌّ من أن يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكلُّفات والتعسُّفات الركيكة .

كشفٌ وتحقيق

قد وقع للمتأخِّرين مثل هذا التحيُّر والاضطراب في موضوعات ساير العلوم .

بيان ذلك : أن المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماءِ المنطقيين انهم ذكروا في تعريف الموضوع لكل علم انه مايبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له ، والعرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشَّيء لذاته او لأمر يساويه .

فاستشكل عليهم الأمر لما رأوا ، انه قد يبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي يختصُّ ببعض افراد الموضوع دون البعض ، بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الأحوال المختصَّة ببعض انواع موضوعه .

فاضطرُّوا تارةً الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقليَّة في اقوالهم بـ : ان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم ، ماهو اعمٌّ من أن يكون عرضاً ذاتيّاً له او لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم .

أو عرضاً ذاتيّاً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع .

او عرضاً عامّاً له بشرط المذكور.

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرّقوا بين موضوعيهما بـ: أن محمول العلم ماينحلُّ اليه محمولات المسائل كلُّها على طريق الترديد.

وأعجب من ذلك ماوقع للسيد الشريف ـ قدس سره ـ من أن موضوع الحكمة ليس أمراً واحداً، بل اموراً متعددة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصُّصها بتلك الموضوعات الجزئيَّة.

واقول: لايخفى على البصير المحدق أن مايختصُّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع، ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو وأخصية الشيء من شيء لاينافي عروضه لذلك الشيء، من حيث هو وذلك كالفصول المنوِّعة للأجناس.

فـأن الفصل المقسِّم عـارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع، قد يكون أعراضاً أوليَّة للأجناس[1] وقد لايكون كذلك، مع أن القسمة بها تكون أوليَّة مستوعبة.

فاستيعاب القسمة قديكون بغير أعراض اولية، فيكون القسمة اولية ذاتية والأعراض غريبة.

وقد يتحقّق أعراض أولية ولايقع القسمة بها أولية مستوعبة، نعم كل ما يلحق الشيء لأمر اخصٍّ وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيِّأً لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ماهو مصرح في كتب الشيخ وغيره، كما أن مالايلحق الموجود الا بعد أن يصير تعليميّاً أو طبيعياً، فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء.

وما أسهل عليك ان تتفطّن بأنَّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس، كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد، بل التخصُّص إنما حصل بها لاقبلها، فهي مع كونها اخصَّ من طبيعة الجنس اعراض اوليّة له. ومن عدم التفطُّن

---

١. نسخة د ـ ن ـ للجنس.

بما ذكرنا، استصعب الأمر على بعض أجلّة المتأخِّرين[١] حتى حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، من حيث انهم صرحوا بـ: أن اللاحق لشيء لأمر أخص، اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه الى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً له بل عرضاً غريباً عنه، مع أنهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوِّعين للخط.

ولست ادرى اىّ تناقض في ذلك سوا أنهم لما توهّموا: أنّ الأخص من الشيء لايكون عرضاً أوليّاً له، حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لايكون عَرَضاً للخط، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ولهذا الكلام زيادة تحقيق لايحضرني الآن كشفه ووضوحه.

فصل في أنّ الوجود العامّ البديهي اعتبار عقلىٌ

ان كل مايرتسم بكنهه في الأذهان من الحقايق الخارجيَّة، فيجب أن يكون ماهيَّة محفوظة مع تبدُّل نحو الوجود.

والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الأعيان، فيمتنع ان يكون في الأذهان والا لزم انقلاب الحقيقة. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن.

فكلُّ مايرتسم من الوجود في النَّفس ويعرض له الكليَّة والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما انشبح من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصَّة عموم معناً جنسى، بل عموم امر عرضىٌ انتزاعى كالشيئيَّة للأشياء الخاصَّة.

وايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل، فيلزم تركب الواجب وهو مستحيل.

---

١. اى المحقق الدّواني في حواشي التجريد.

وأما ماقيل: «انّ الوجود حمله على الافراد بالتّشكيك والمحمول على الأشياء بالتّشكيك، عرض لها، فالوجودعرض للأفراد.» فغير تمام، كما سينكشف ان شاءاللّه.

فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد مفهوم انتزاعى مصدرى ذهنى كما ذهب اليه جمهور المتأخّرين.

بيان ذلك: أن الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يوجد شيءٌ من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة، اعني الماهيّات. والتالى باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الماهيّة قبل انضمام الوجود اليها، غير موجودة وهو ظاهر وكذلك اذا اعتبر من حيث هي هي لامع اعتبار الوجود، فهي غير موجودة ولامعدومة.

فاذن لوكان الوجود غيرموجود، لايمكن ثبوت احدهما للآخر؛ فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه، فرع لوجود المثبت له واذا لم يثبت احدهما للآخر، لم يكن الماهيّة معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور، ولاعارضة له كما ذهب اليه المحصّلون، فلايكون موجودة اصلاً «هذا خلف».

بحث وتفصيل

وليس لك أن تقول: هذه المقدّمة مخصوصة بما عداالوجود.

والمراد بها أنّ ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشترط بوجود المثبت له حين الوجود لاقبله.

ولاشكّ أنّ حين ثبوت الوجود له، موجود بنفس ذلك الوجود.

فانا نقول اولاً: انّ التخصيص والاستثناء إنما يجريان في النقليات الظنيّة لافي العقليات المحضة، لاسيّما الضّروريات.

وثانياً: أن من راجع وجدانه او انصف نفسه، ادرك أنّ انضمام معدوم الى معدوم في الخارج، من غير قيامهما او قيام أحدهما بموجود خارجى، مما لايجوّزه العقل، بل يقضي بامتناعه.

ويشير اليه ماقال فيثاغورس: «كيف ينساغ في العقل ان يمتزج الميِّت بالميِّت، فينتج بينهما حيٌّ اويمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقلٌ».

وثالثا: أن العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهيَّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لاقبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود، لانفس الماهيَّة.

شكٌ وتحقيق

ولايذهب عليك أنَّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي، معروضة للوجود الخارجي في العقل فرعاً لوجودها فيه لا في الخارج؛ لأن الكلام يعود الى وجودها العقلي بان يقال: ثبوت الوجود العقلي، لها موقوف على وجود سابق لها فيه.

وثبوت الوجود السَّابق موقوف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

فإنَّ كل لاحق هاهنا موقوف على سابقه، سواء كانت المعروضات المترتَّبة في عروض الوجود كلُّها موجودة في ذهن واحد او في اذهان وعقول متكثِّرة متناهية كانت أو غير متناهية ـ مترتَّبة كانت او غير مترتَّبة، كما لايخفى على المتدبر المستبصر. فبطلان التالي واضح غير مفتقر الى البيان. فثبت أنَّ الوجود موجود عينى.

تنبيهٌ

ان حقيقة كل شيءٍ هي خصوص وجوده، الذى ثبت له فان موجوديَّة الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد؛ فمعنى الحقيقة اولا بان يكون له حقيقة من غيره.

لست أقول: إنَّ مفهوم الحقيقة او الموجوديَّة، يجب ان يصدق عليه بالحمل الشايع ذلك المفهوم. بل الغرض، ان الأمر الَّذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً، يجب أنْ يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع. اى ليس ذلك مجرد عنوان من غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج، وكما أنَّ البياض اولى

بان يكون أبيض مما يعرض له البياض ؛ والمضاف الحقيقي البسيط، اولى بان يكون مضافاً من المشهوري المركَّب.

فكذلك الوجود احق بأن يكون موجوداً من الماهيات، التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل. هذا ماذكره بعض الحكماء.

وأنا أقول: انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانيَّة أنَّ الماهيَّة غير مجعولة بالذات وأن الجاعل و أثر الجاعل، لايمكن ان يكون شيئاً من الماهيَّات ولاشكَّ في أنَّ هاهنا تاثيراً وتاثّراً.

فإذا لم يكن المؤثِّر ولا الأثر هو الماهيَّة، بقى انْ يكون الوجود هو المؤثِّر والأثر، اذ لاثالث في الإمكان.

فالمؤثِّرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيَّات.

فصل في دفع شكوك اوردت على موجوديَّة الوجود في الأعيان

منها: ما تمسَّك به الشيخ الإشراق في كتبه وهي أمور:

الاول: ان الوجود لوكان حاصلاً في الأعيان، لكان له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية!

والجواب: ان للباحث ان يقول: ليس بموجود[1] لو اريد من الموجود حقيقة مايقوم به الوجود، فان الشيء لايقوم بنفسه. كما لايقال في عرف اللغويِّين: ان البياض ابيض.

فغاية الأمر انَّ الوجود ليس بذي وجود، كما ان البياض ليس بذي بياض.

وكونه معدوماً بهذا المعنى لايوجب اتِّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود لاعتبار اتِّحاد نحو الحمل في التناقض.

---

١. الوجود ليس بموجود ... ا ـ ق.

وله ان يقول: الوجود موجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وهو موجوديَّة الشيء في الأعيان. لا ان له وجوداً آخر، بل هوالموجود من حيث هو موجود والَّذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته كما ان المتقدّم الزماني في غيراجزاءالزمان، يكون بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدِّدة وكذلك حكم الاتِّصال في الجوهر الاتِّصالي وفي غيره.

وهمٌ وتنبيه

فان قيل: فيكون كلُّ وجود واجباً بالذات، اذ لامعنى للواجب الّا مايكون بحقيقة نفسه.

قلنا: الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين، فان الأول تعالى واجب بالضرورة الأزليَّة والوجودات واجبة بالضرورة الذاتيَّة.

فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه، انه يقتضي ذاته مطلقاً من غير احتياج الى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله.

ومعنى تحقّق الوجود بنفسه إنه إذا حصل امَّا بذاته اوبفاعل، لم يفتقر تحقُّقه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيرالوجود لاحتياجه.

الثاني: انه اذا أخذ كون الوجود موجوداً أنَّه عبارة عن نفس الوجود، فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد.

اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود وفى نفس الوجود، انه هوالوجود ونحن لانطلق على الجميع الّا بمعنى واحد، فلابدّ من اخذالوجود موجوداً، كما في ساير الأشياء وهو: انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود، وجود الى غيرالنهاية وعاد الكلام جذعاً.

والجواب: انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود، ليس في مفهوم الموجود، بل هذاالمفهوم واحد عندهم في الجميع؛ لأنَه امَّا معنى بسيط يعبَّر عنه في لغة أخرى بـ: «هست» ومرادفاته. وامَّا عبارة عمَّا ثبت له اوقام به الوجود سواء كان

قياماً حقيقيًّا او لا!؟

وكون الموجود مشتملاً على امر زايد غير الوجود، كالماهيَّة الموجودة او لم يكن، كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ماصدق عليه، لا من نفس المفهوم المشترك.

ونظير ذلك ماقاله الشيخ في الهيَّات الشفاء: «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ان ماهيَّته ماهي انسان مثلاً او جوهر آخر هوالذي واجب الوجود، كما انه قد يعقل من الماء انه ماء او انسان وهو واحد ...».

قال: «ففرق اذن بين ماهيَّة يعرض لها الواحد اوالموجود و بين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود ...».

وقال أيضاً في التعليقات: «اذا سئل هل الوجود هوالموجوديَّة؟» ويؤيّد ذلك ما فى حاشية المطالع وهو: «ان مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصِّ ضروريَّة، فان الشيء الذي له الضحك هوالإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى، فذكر الشيء في تفسيرالمشتقات بيان لمارجع اليه الضمير الذي يذكر فيها[1] ...» هذا كلامه.

وعُلِمَ منه: ان مفاد المشتق وما يطابقه، امر بسيط وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولا خاصّاً.

ومن هاهنا نشأ ماذهب اليه بعض اجلّة المتأخِّرين في حواشى التجريد من اتحاد العرضي والعرض[2].

والعجب ان الشيخ الالهي قد ادى نظره في آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانيَّة ومافوقها من المفارقات، وجودات صرفة جوهريَّة قائمة بذواتها.

---

١. حواشى سيد شريف بر مطالع، شرح مطالع، چاپ سنگى، خط عبدالرحيم.
٢. محقق دوانى در حواشى جديد، نسخهٔ خطى.

ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هويَّة عينية، كما اكد القول في اوايل القسم الالهي منه وهل هذا الا تناقض في الكلام.

الثالث: ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهيَّة، فهي قابليَّة[1] اما ان يكون موجودة بعده محصَّل الوجود مستقلاً دونها، فلا قابليَّة ولا وصفيَّة او قبله، فهي قبل الوجود موجودة.

فالماهية موجودة مع الوجود لابالوجود، فلها وجود آخر واقسام التالى باسرها باطلة كذلك.

والجواب عنه اما اولاً: فباختيار ان الماهيَّة مع الوجود في الأعيان وما به المعيَّة نفس الوجود، الذي هي به موجودة لاوجود آخر غير وجود الماهيَّة.

كما ان المعيَّة الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلااعتبار زمان آخر، حتى يلزم التسلسل في وجودالأزمنة.

واما ثانياً: فبأن اتِّصاف الماهيَّة بالوجود امر عقلى ليس كاتِّصاف الموضوع بالعرض القايم به، حتى يكون للماهيَّة وجود ولوجودها وجود ثمَّ يتَّصف احدهما بالآخر ويكونان معاً او بتقدُّم احدهما على الآخر، بل هما في الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل، امر واحد بلاتقدُّم بينهما ولاتاخُّر ولامعيَّة بالمعنى المذكور وإنما إتِّصاف الماهيَّة بالوجود امر عقلى فقط.

الرابع: انه ليس في الوجود ماعين ماهيَّة الوجود.

فانا بعد ان نتصوّر مفهومه قد نشكُّ في انه هل له الوجود ام لا؟ فيكون له وجود زايد. وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال. ولامحيص الا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

وجوابه بما اشرنا اليه من انَّ حقيقة الوجود لايحصل في ذهن من الأذهان وما حصل منها فيه، هو امر انتزاعي عقلى فهو وجه من وجوهه.

---

١. فهي صفة قابلية ـ ل.

والعلم بحقيقة الوجود يتوقَّف على المشاهدة الحضوريَّة وعندالمشاهدة الحضوريَّة، لايبقى الشك في هويَّته.

والأولى ان يورد معارضة الزاميَّة على أتباع المشَّائين، كما فعله في كتاب حكمة لإشراق؛ لأنَّهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهيَّة بـ: انا نعقل الماهيَّة ونشكُّ في وجودها والمشكوك فيه، ليس نفس المعلوم ولاداخلاً فيه؛ فهما متغايران في الأعيان. فالوجود زايد على الماهيّة؛ فالشيخ الزمهم بعين هذه الحجَّة، لأن الوجود ايضاً كوجود العَنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم انه موجود في الأعيان ام لا؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتَّباً موجوداً الى لانهاية، لكن ما أوردناه يجري في اصل الحجَّة فانهدم الأساسان.

الخامس: أنَّ الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعيَّن ان يكون هيئةً في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفيّة عندالمشَّائين؛ لأنَّه هيئة قارَّة لايحتاج في تصورها الى اعتبار تجزٍ واضافة الى امر خارج، كما ذكروا في حدِّ الكيفيَّة.

وقد حكموا مطلقاً ان المحلَّ يتقدم على العرض، فيتقدَّم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدُّم الوجود على نفسه؛ ثم لايكون الوجود اعمُّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيَّة والعرضيَّة اعمٌّ منه من وجه.

وايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل، ومعنى أنه قائم بالمحل إنه موجود به، مفتقر في تحقُّقه اليه ولاشكَّ ان المحل موجود به، فدارالقيام وهو محال.

وجوابه: انهم حيث أخذوا في عنوانات حقايق الأجناس العوالى، كونها ماهيَّات كليَّة حق وجودها العيني كذا وكذا.

فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً او كيفاً او كمّاً اوغيرهما، لعدم كونه كليّاً؛ بل الوجودات هويَّات عينيَّة متشخصات بأنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلِّي ذاتي. وليس الوجود عرضا بمعنى كونه قايماً بالماهيَّة الموجودة ولابما يحلّ فيها وان كان عرضيّاً متَّحداً بها نحواً من الإتِّحاد.

وعلى تقدير كونه عرضاً لايلزم كونه كيفيَّة، لعدم كلّيّته وعمومه وما هو من الأعراض العامّة و المفهومات الشاملة للموجودات، إنما هوالوجود الإنتزاعي العقلي المصدري، المشتق منه صيغة الموجود. ولمخالفته ايضاً سايرالأعراض في أن وجودها في نفسها، عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهيّة، لاوجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره. في تحقُّقه إلى الموضوع، فلايلزم الدّور الذي ذكره على أنّ المختار عندنا أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر لابجوهريّة اخرى.

وكذا وجود الكيف، كيف بنفس كيفيّة تلك الكيف، لابكيفيَّة أُخرى وهكذا في ساير الأعراض ومقولاتها وأنواعها.

وذلك لما مرَّ من انّ الوجود لاعروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السّادس: انه اذا كان الوجود وصفاً زايداً على الماهيَّة، فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة، نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل وجوابه ماعرفت. والتسلسل في الأمور الاعتباريَّة ينقطع باعتبار الانقطاع العقلي.

فصل في كيفيَّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

لعلَّك تقول: لوكانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فردالوجود فرعاً على ثبوتها، ضرورة ان ثبوت الشيء لآخر، فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته.

فالجواب امَّا بطريق النقض فبان لاخصوصيّة لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهويّة خارجيَّة في الماهيَّة، بل منشاه حال اتِّصاف الماهيَّة بالوجود، سواء كانت له افراد عينيّة اولم يكن له الاّ الحصص.

واما بطريق الحلّ فبان الحق الحقيق بالإذعان والتصديق هو أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهيَّة العينيّة لاثبوت شيء لها، حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل: انه فرع

ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا الّا ثبوت شيء فقط.

والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة، تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكليَّة القايمة بالفرعيَّة. [١]

وتارة يهربون منها الى القول بالاستلزام فقط. [٢]

وتارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهناً ولاعيناً [٣] ولااعتباراً ولاتحقُّقاً. ويقولون انه مجرّد اختراع كاذب وان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود. وهو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ: «هست» كما يعبر عن العالم بـ: «دانا»، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي الى غير ذلك من التعسُّفات.

فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات

أنَّ وجود كلّ ممكن عين ماهيَّته خارجاً ومتَّحد بها، نحواً من الاتحاد. بيان ذلك: انا حيث بيَّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقي، الذي به تكون الماهيَّة موجودة و يطرد عنها العدم امر عينى. فلو لم يكن وجود كل ممكن متحداً مع الماهيَّة، لايخلو اما ان يكون جزءً منها او زايداً عليها قائماً بها.

والأول باطل، لان وجود الجزء غير وجود الكلّ ففي مرتبة وجود الجزء، لايكون للكلّ وجود والمقدّر خلافه.

وكذا الثانى لما مرَّ من أنَّ قيام الصفة بالموصوف وثبوته له، فرع ثبوت المثبت له في نفسه. فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرَّر انحاء وجود شيء واحد، من حيثيَّة واحدة وكلاهما ممتنعان.

او ينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود المجتمعة الآحاد وهذا التسلسل،

---

١. والمخصّص هوالامام الرازي.

٢. اليه مال العلامة الدواني.

٣. والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هوالسيد السند صدرالدين الدشتكي الشيرازي.

مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار مالايتناهي بين حاصرين؛ الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهيَّة في العين، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بحيث لايشذُّ عنها وجود عارض، يستلزم وجوداً لها غير عارض والاّ لم يكن الجميع، جميعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيَّته في العين، فلايخلو [اما ان يكون] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم ام لا. والثانى باطل والاّ لكانا معنىً لفظين مترادفين.

ونحن نفهم من الانسان معناً ومن وجوده معنى آخر لامكان تصوّر احدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكورة في المتداولات[۱].

فتعيَّن الشقّ الأول وهو كون كلّ منها غير الآخر، بحسب الذهن مع اتّحادهما في الخارج.

فحينئذ بقي الكلام في كيفيَّة اتِّصاف الماهيَّة بالوجود في ظرف التحليل العقلي. وكل موصوف بشيء معروض له، مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود اما للماهيّة الموجودة اوالمعدومة او غيرالموجودة والمعدومة.

فالأول يوجب الدور اوالتسلسل والثاني يوجب التناقض. والثالث يوجب ارتفاع النقيضين.

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جايز، بل واقع غير نافع.

لأن المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الامر، لها تحقّق في الجملة سابقة على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس الى عوارضها.

فان للماهيَّة وجوداً مع قطع النظر عن الوجود. فقياس قيام الوجود بالماهيَّة على نحو قيام البياض بالجسم و وزان خلوّها عن الوجود بخلوِّ الجسم من البياض. ومقابله غير صحيح، لأن الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع.

فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله وليس

---

۱. فی ن، ع، ق: في المطوَّلات.

قيام الوجود، فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم؛ لأن الماهيَّة المعرّاة عنهما لاتكون موجودة لافي نفس الأمر ولافي مرتبة من مراتبها.

فالحقّ في هذا المقام ان يقال: ان العقل اذا حلّل الماهيَّة الموجودة الى شيئين، حكم بتقدّم احدهما اما بحسب الواقع، فالمتقدّم هوالوجود لانه الأصل في ان يكون حقيقة وهو الصادر عن الجاعل بالذات والماهيَّة متحدة معه محمولة عليه، لاكحمل العرضيَّات اللاَحقة، بل حملها عليه واتِّحادها معه بحسب مرتبة هويَّته وذاته. وامَّا بحسب الذِّهن، فالمتقدّم هوالماهيَّة، لأنها الأصل في الأحكام العقليّة.

والتقدّم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غيرالخمسة المشهورة وهو: التقدُّم بحسب الماهيَّة، كتقدُّم معنى الجنس على النوع مع قطع النَّظر عن ملاحظة وجودهما.

و بالجملة مغايرة الماهيَّة للوجود واتِّصافها به، امرٌ عقلى انما يكون في اعتبارالذّهن.

واعتبارالذهن، مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وان كان ايضاً نحواً من الوجود، كما انّ الكون في الخارج نحو من الوجود الآ ان للعقل ان يلاحظ هذا النَّحو ويصف الماهيَّة بالوجود.

فهذه الملاحظة التي من شأن العقل ان يجرِّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات، أي لايلاحظ معها شيء من الوجودات، حتى هذا النحو التجرُّدي الذي هو أيضاً نحو من الوجود في الواقع، لابتعمّل العقل لها اعتباران.

احدهما: اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات.

وثانيهما: اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهيّة.

فالماهيَّة باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق وبالآخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار.

وليس حيثيّة احد الإعتبارين غير حيثيّة الآخر، حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الإعتبار الذي بها يتصف الماهية بالوجود، لابُدَّ فيه ايضاً من مغايرة بين الموصوف

والصفَة؛ لأن هذا التجريد عن كافَّة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لاغيره.

فانظر الى نورالوجود المطلق كيف تغمد في جميع هياكله، المعانى واقطار الماهيّات بحيث لايمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضاً نحو من انصباغها به.

تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهيّة في التّصور لافي العين

هو: ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كُلّاً من الماهيّة والوجود، من غير ملاحظة معناً له اختصاص ناعت بالماهيّة لابحسب الخارج، ليلزم تقَدُّمها عليه بل بحسب العقل.

وغاية الأمر أن يلزم تقدمها على الوجود، بالوجود العقلى ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العيني والذهني معها، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وان كانت نحو وجود ذهنيٍّ، لكن لايلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، او يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة، فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه.

فللعقل أن يصف الماهيّة بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لابحسبها.

ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهني، لم يلزم تسلسل في الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وليعلم انا في متسع من هذا التجشُّم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهيّة لاثبوت شيء لها، فلامجال للفرعيّة هاهنا. وكان اطلاق لفظ الاتِّصاف على الارتباط الّذي يكون بين الماهيّة ووجودها من باب التوسع او الاشتراك؛ فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتحدة بها.

فصل في أنّ تخصيص الوجود بماذا على الاجمال؟!

وليعلم: ان تخصيص كل وجود اِما بنفس حقيقته او بمرتبَة من التَقدُّم والتأخُّر

والشدّة والضعف، او بنفس موضوعه.

وقيل: «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فان الوجود المعلول عرض وكل عرض فانّه متقوِّم بوجوده في موضوعه[1].

وكذلك حال الوجود فوجود كلّ ماهيَّة يتقوَّم باضافته الى تلك الماهيّة، كما يكون الشيء في المكان، فان كونه في نفسه غير كونه في المكان».

وفيه بحث: فان الخبط في قياس نسبَة الماهيّة الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح، لمامر من انه لاقوام للماهيَّة مجردة عن الوجود، قيام الموضوع بما يقوم به.

فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لاكون امر كالعرض للموضوع والعرض وان كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع، الآ ان كونه غيركون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع، فلايكون الماهيَّة موضوعَة للوجود، بل نسبة الوجود اليها نسبة الفصل الحقيقي الى الجنس.

ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وفي الزّمان وبين كون الشيء في الموضوع، كما يفهم من كلام هذا القائل.

ثم فرق ايضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات ونصَّ عليه غيره أيضاً من موافقيه ومتابعيه. وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب، في كتابنا الكبير المسمى بـ: الأسفار الأربعة. وما اكثر مازلّت أقدام المتأخِّرين حيث أهملوا في فهم الغرض عنها وحرَّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتباريّة الوجود وانّه مما لاحقيقَة له في الخارج ولافى الماهيات منه شيءٌ غير الحصص.

وانى كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريَة الوجود وتأصُّل الماهيات، حتى هداني

---

١. القائل هو بهمنيار في كتابه المسمّى بالتحصيل ـ منه دام ظله ـ.

ربي فانكشف لي انكشافاً بيّناً: ان الأمر بعكس ذلك. والحمدلله الذي ثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولولا ماثبّتني لقد كِدتُ اركن اليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقايق متحصّلة[۱] والماهيات التي هي الأعيان الثابتَة، ما شمّت رايحة الوجود ابداً. وليست الوجودات الا اشعةّ واضواء للنُّور الحقيقي والوجود الأحدي «جلّ مجده». ثم لكل منها نعوت ذاتيّة ومفهومات ذهنيَّة، هي المسمّاة بالماهيات كما سنبرهن عليه «ان شاء اللّه تعالى».

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبيَّة وبمراتبه في التقدم والتأخُّر والشدَّة والضعف والغنا والحاجَة، فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثيّاته الذاتيَّة وشؤونه الحقيقيّة باعتبار حقيقته البسيطَة، التي لاجنس لها ولافصل.

واما تخصيصه بموضوعه أعني الماهيَّات المتصفة به في العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه فى نفسه، بل باعتبار ماينبعث عنه في العقل من الماهيات المتخالفَة الذوات و ان كان الوجود والماهيَّة في كل ذي ماهيّة متحدين عيناً وهذا امر غريب سيتّضح لك سرّه «ان شاء اللّه».

قال الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات: «ان الوجود في ذوات الماهيات لاتختلف بالنوع، بل اِن كان اختلاف فبالتأكيد والضعف[۲].

وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع. فاِن الإنسان يخالف الفرس بالنوع، لأجل ما هيَّته لالوجوده ...».

فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته. واما على الوجه الثاني

---

۱. في بعض النسخ: «حقايق متأصّلة» وفي نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهوالناسخ.
۲. في نسخة م: فبالتأكّد والضعف.

فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النُّعوت الكليّة.

ولايبعد أن يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات انواعاً هذا المعنى وهذا كمراتب الأعداد، فانَّها يصحُّ القول بكونها متحدة في النوع، اذ ليس في كل منها سوى الوحدات وهي امور متشابهَة.

ويصحُّ القول ايضاً بكونها متخالفَة المعاني الذاتيَّة، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة منها نعوتا ذاتيّة خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النُّعوت نفس ذوات تلك المراتب.

فهي كالوجودات ومراتبها في النُّزول، كأنَّها متَّفقَة حقيقة ذاتية[1] مختلفة ماهية ومفهوماً. فاتقن ذلك فانِّه من نفايس المطالب.

---

١. في نسخة (ع. ق): كانَّها متفقة حقيقة وذاتاً، مختلفة ماهيَّة ومفهوماً.

في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في ان حقيقة الوجود الواجبي جلّ مجده، غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولايمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامَة الاكتناهيَة.

اما انه غيرمعلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلأنّه لوكان كذلك لكان ذا ماهيَّة كليّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود، [و] لانّه يلزم تعدُّد الواجب بالذات «تعالى عنه علواً كبيراً».

ولان كل موجود في الذهن عرض قائم بالذهن والواجب بالذات، ليس بعرض لاحتياجه الى المحلِّ. ولأنَّ وجودالشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج. وهذا انما يكون بتبدُّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة وهذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود، والالزم انقلاب الوجود العيني، وجوداً ذهنياً هذا محال.

واما انَّ الوجود الواجبي، غيرمعلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريَّة على سبيل الإحاطَة والاكتناه، فان المعلوم بالمشاهدة لايكون الا مايكون له وجود نسبي للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحاس، والوجود الرابطي لايكون الا للحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمجعول بالقياس

الى الجاعل. والواجب بالذات ليس شيئاً من هذين، فلايكون حقيقتَه معقولاً لشيء غيره، بل له التسلُّط والقهر على الممكنات باشراق نورالوجود عليها*. فبقدر مايحصل لكل احد من اشراق نوره ولمعَة وجوده يعرفه وبالجملة حصول الشيء لعلّته الفياضة، حصول تامٌّ يوجب العلم التام.

واما حصول العلّة المفيضَة للمعلول المفاض عليه، فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسُّط مايفاض منها ويرشح عنها عليه.

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الأحياز والجهات على قدر مايحصل له من تجلِّي ذاته المقدسَة بقدر وعائه الوجودي ويفقد عنه، ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة، لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام والقوى والمواد لالمنع وبخل من قبله تعالى.

فانّه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته، اقرب [إلى] كل احد كما اشار اليه بقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد[١]» وقوله: «وإذاسالك عبادى عنّى فإنّى قريب[٢]».

عقدةٌ وحلٌّ

لك ان تقول: اذا جوَّزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور إشراقى لكل احد بقدر مايفاض عليه. ولاشكَّ ان المشهود بالشُّهود الوجودي، ليس حينئذ الا نفس حقيقته البسيطَة لاوجهاً من وجوهه. فكيف لايكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس الا هويَّته البسيطَة لاغير.

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقَّة، الا ان المشاعر والمدارك، قاصرة عن البُلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه، بل انّما ينالونه ويشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفَة.

---

١. ق (٥٠) آيه ١۶.

٢. البقره (٢) آيه ١٨۶.

وقد مرّ ان سبب الحجاب، الضعف والقصور في البصاير عن ادراك النور.

فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب، او حجب هي مراتب القُصورات الحاصلَة من جهة الإمكانات، حتى المعلول الأول، فهو ايضاً لايشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الإمكاني و وسيلة ادراك هويّته.

فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته وبقدر وعائه الوجودي، لابحسب ماهو المشهود.

وهذا لاينافي الفناءَ الذي يدّعونه، فانّه يحصل بترك الإلتفات الى اللذات[۱] والإقبال بكليَّة الذات وشراشر الهمَّة الى الحق. والهويّة الإمكانية، لايرتفع بترك الإلتفات اليها؛ فحكمها باقٍ في كونها حجاباً. ولأن الكلام في مقام الغيريَّة وفي كون الممكن، بحسب ذاته عارفاً بالحق.

فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر، فلم يكن الممكن ممكناً وللإشارة الى ان هويّة كلّ ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق؛ قال الحلاج:

بيني وبينك انّيي ينازعني   فارفع بلطفك انّيي من البين

حكمة عرشيَّة

اعلم يا اخا الحقيقَة هداك اللّه طريق الحق، ان العلم كالجهل قديكون بسيطاً وقد يكون مركَّباً.

والاول عبارة عن الإدراك مع الذُّهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنَّ المدرك ماذا؟!

والثاني عبارة عن ادراك الشيء مع الشُّعور بذلك الإدراك وبأنّ المدرك: هو ذلك الشيء. إذا تمهد هذا فنقول:

إنَّ ادراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل احد بحسب الفطرة

---

۱. بترك الالتفات الى اللذات و ... م وفى نسخة د: الى الذات ... والظاهر انه سهو.

من غير تعمّل وكسب، لأن المدرك بالذات في كل[1] ادراك، ليس الا نحو وجود الشيء على ماهو تحقيق المحققين من المحصلين ـ سواء كان الإدراك احساساً او تخيّلاً او توهُّماً او تعقُّلاً ـ حسب ماينقسم الوجود الى المحسوسات والمتخيَّلات والموهومات والمعقولات، لإختلاف مراتب صُوَر الموجودات في التجرد عن المواد وعن الأغشيَة الماديَّة.

وسيتَّضح لك ان شاء اللّه أنَّ وجود كل شيء ليس اِلا حقيقَة هويَّته المرتبطة بنفس الذات، اِلى الوجود القيُّوم الإلهي.

وتبيَّن ايضاً ان الهُويَّات الوجوديَّة من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله.

فاِذَن ادراك كلُّ شيء بأيٍّ نحو من الإدراك، ليس الا حضور ذلك الشيء عند المُدرِك على الوجه الذي ينسب اليه سبحانه ومشاهدة المدرك له على الجهَة التي هو بها مرتبط الى الحق تعالى وهي موجوديَّته ونحو وجوده.

وهذا لايمكن اِلا بمعرفَة ذات الحق بذاته، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلَة الممكنات وغاية جميع التعلُّقات. فإذا كان التعلّق والإرتباط اِليه مقوّماً لموجودية كلُّ موجود ممكن والعلم ليس اِلا حضور وجودالشيء مجرداً عن نفس المادَّة او غواشيها وعوارضها، فلا محالَة كلُّ من ادرك شيئاً باي ادراك كان، فقد ادرك الباري جلَّ ذكره، وإنْ غفل عن هذا الإدراك. فظهر أن جميع من يصحُّ منه الإدراك عرفاء اللّه تعالى، ويستوي في هذا الإدراك، الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر.

وأما الإدراك على الوجه المركَّب ـ سواءٌ كان بطريق المكاشفَة او بطريقِ الاستدلال ـ فهو ليس مما هو حاصل للجميع، بل للبعض وهو مناط التكليف ومقصد الرسالَة، واليه يتطرّق الخطاء والصواب وبه يحصل احكام الكفر والايمان.

---

١. في بعض النسخ: في كل علم وادراك ....

وفيه يحصل التفاضل بين الناس، لافي النحو الأول؛ فانّه لايتطرق اِليهِ الخطاء والجهالّة، لكونِه فطرياً للجميع «فطرت اللّه التى فطرالناس عليها»[1].

وقيل فى الحكمة الفارسيَّة:

دانِش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست

فاذن قد انكشف ان مُدركات الخمس كمُدركات ساير القوى الإدراكيَّة، مظاهر الهويَّة الإلهيّة ومشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هوالمحبوب الاول والوجهَة الكبرى للإنسان «فاينما تولُّوا فثَمَّ وجهُ اللّه[2]».

فبعينه يشاهده وينظر اليه لاعلى وجه يعتقده الأشاعرة وبأُذُنه يسمع كلامه وبأنفه يشمُّ رايحَة طيِّبَة. وبجميع لامسته يلمس لاعلى وجه يقوله المجسِّمة، تعالى اللّه عما يوجب التجسُّم والتَّكثير والتَّشبيه والتَّغيير علوّاً كبيراً. بل على نحو يعتقده الراسخون في العلم. فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدُّس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرد حقيقته عن الموادِّ والجسمانيَّات، وما ذكرناه ممّا اطبق عليه ائمَّة الكشف والشُّهود، الَّذين هم خلاصَة عباداللّه المعبود.

فصل: في انَّ الوجود الواجبي غير متعدِّد

لنا بفضل اللّه وملكوته، برهان شريف على هذا المطلب الذي هوالوجهَة الكبرى، يتكفَّل لدفع الشُّبهَة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونَة، [لكن تتميمه] تستدعى تمهيد مقدَّمة.

وهي: ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهَة ذاته، كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليس للواجب تعالى جهَة أُخرى، لايكون بحسبها واجباً وموجوداً.

وهذه مقدمة قد حقّقناها وبسطنا القول فيها فى «الأسفار الاربعة».

---

۱. الروم (۳۰) آيه ۳۰.

۲. البقره (۲) آيه ۱۱۵.

وزيّفنا قول من جوّز أنّ ذات الواجب تعالى، يكون بالقياس الى ايجاد الحوادث ممكنة الوجود، لأنّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة.

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشى التجريد حيث ذكر: ان الواجب بالذات قديعرض له امكان بالقياس الى الغير، وللغير امكان بالقياس اليه وان لم يعرض له الإمكان.[1]

ولم يتفطّنوا بان الواجب بالذات، واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه، وهي ايضاً واجبَة الحصول له تعالى، لأن وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره. كيف ولو كانت له في ذاته بذاته جهَة اخرى، لزم التركيب وهو ممتنع. ولو كانت له لغيره، فيكون للغير تأثير في ذاته، فيكون له في ذاته تأثُّر وانفعال ينافى فعليَّته ووجوبه، لكونه بسيط الحقيقَة من كل وجه.

فإذَنْ لابُدَّ [و] أن يكون واجب الوجود بذاته، موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحَة وعلى جميع الاعتبارات المطابقَة لما هوالواقع، والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب، اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبَة من مراتب الوجود وجهَة من جهات التحصُّل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن من هذه الحيثيَة مصداقاً للوجود.

فيستحُّق في ذاته جهة امكانيَّة او امتناعيّة، يخالف جهة الفعليّة والتحصُّل؛ فيتركَّب ذاته من حيثيّتى الوجوب وغيره، بل ينتظم من جهة وجوديَّة و جهة عدميَّة، فلايكون المفروض واجباً، بل الواجب غيره ولايكون ايضاً واحداً حقيقيّاً، بل مركَّباً.

فاذا تمهّدت هذه المقدَّمة التي مفادها: أنَّ كلَّ كمال وجمال يجب أنْ يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى، ولو وجد في غيره يكون مترشِّحاً عنه. فأيضاً فنقول: لوتعدَّد الواجب بالذات، فلابدَّ [و] أن لايكون بينهما علاقة ذاتيَّة، توجب تعلُّق

---

١. قبله قبل صاحب حواشي التجريد، رئيس الفلاسفة في اوائل كتاب الشفاء بقوله: «ولانبالى بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود» وتبعه اكثر المتأخرين.

احدهما بالآخر والّا لزم معلوليَّة احد الواجبين، وهو خرق الفرض.

فإذنْ لكل منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتحصُّل، لايكون للآخر ولامنبعثاً منه، مأخوذاً من لَدُنه. فيكون كلٌّ منهما عادماً لنشأة كماليَّة وفاقداً لمرتبة وجوديَّة ـ سواء كانت ممتنعة الحصول له لذاته او ممكنة ـ فذات كلّ منهما بذاته، ليست محض حيثيَّة الفعليَّة والوجوب والكمال، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء، كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود؛ فلايكون واحداً حقيقيّاً والتركيب ينافي الواجبيَّة، كما مرَّت الإشارة اليه.

فالواجب الوجود بالذّات، لابدَّ وان يكون من فرط التحصُّل وكمال الفعليّة جامعاً لجميع النشآت الوجوديَّة والحيثيَّات الكماليَّة، لاأموراً عدميّة وصفات نقصانيَّة. فلامكافي له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته يجب أنْ يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلٌّ الخيرات. وهذا البرهان قليل الجدوىٰ للناقصين، لكنَّه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يُرجَّح على كثير من البراهين الشَّديدة القويَّة.

المقالة الثالثة

في اثبات الوجود الذّهني والظّهور الظلّي

قد اتَّفَقت اقوال الحكماء ـ خلافاً لشرذمة من المتكلّمين ـ على انّ للأشياء سوى هذا النَّحو من الوجود، الذي يترتّب عليها فيه الآثار المعروفة، نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهني مظهره، بل مُظهره المدارك العقليَّة والمشاعر الحسيَّة.

تمهيد

ان من المقدمات المبنيَّة عليها معرفة نحو آخر من الوجود وعالم آخر من الشهود، امران يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال.

الأول: ان للممكنات ماهيَّة ووجوداً، واثر الفاعل (وما يترتَّب على تأثيره، بل على نفس ذاته) ليس الّا نحو وجود المعلول دون ماهيّته، لاستغناءها عن الجعل والإضافة[1] لالوجوبها وفعليَّتها، بل لشدَّة نقصها عن تعلُّق الجعل والإضافة بها.

والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتة شدَّةً وضعفاً وتماميَّة ونقصاً، بنفس حقيقتها المتفقة في الجميع؛ فكلَّما كان الوجود للشيء اقوى واكمل،

---

١. والافاضة ـ م ـ د

كانت الآثار المترتِّبة عليه، اكثر واظهر وبالعكس في خلافه، حتى انَّه قد يكون لماهيَّة واحدة انحاء من الكون والوجود، بعضها اقوى يترتَّب عليه الآثار المخصوصة وبعضها اضعف لايترتب عليه تلك الآثار والخواصّ.

فالجوهريَّة مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد، يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادة، ثابتاً دائماً مبرَّءاً [متبرءاً عن الكون والفساد والتغيُّر، فعالاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملائكة المقرَّبين على مراتبها[1].

ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجيَّة متحرِّكاً وساكناً وكائناً فاسداً، كالصُّور النَّوعيَّة والنفوس الأرضيَّة على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر.

ويوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من هذين، حيث لايكون فاعلاً ولامنفعلاً ولاثابتاً ولامتحرِّكاً كالصُّور التي توهّمها الإنسان.

والثانی: انّ اللّه تعالى قد خلق النَّفس الإنسانيَّة بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والفعل.

والمانع من التأثير والإفادة، مصادفة احكام التجسُّم وجهات الإمكان والفقر وحيثيّات القوَّة والعدم، لصحبة المادة ولواحقها. وكلُّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه أحكام الوجوب والتجرّد والغناء، يكون لها حصول تعلُّقي لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيِّين.

واما عند الطبيعيين فكلُّ منشأ الحركة [هو الفاعل] وان كان على جهة الإعداد والتهيئة للمواد كالبنَّاء فی بنائه والنَّجار فی نجره. وهما بالقابل لتلك الحركات، اشبه منهما عند اولئك من الفاعل لها.

ثمَّ اعلم ان حصول الشیء للشیء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً

---

١. فی نسخة (ع. ق): مبرَّءاً عن الكون والفساد والتغير الاما شاء اللّه كالعقول المفارقة والملائكة.

ناعتاً له، بل حصول الشيء للفاعل الذاتي، اوكد واخلق من حصوله لقابله، كما ان جميع صور الأشياء الخارجيَّة والذهنيَّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ولا فاعل بالحقيقة الاّ هو. وفاعليَّة الفواعل الذاتيَّة، عبارة عن تكثير جهات افاضته وتعداد حيثيات جعله وإفادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيَّة، لاستحالة ذلك في حقِّه تعالى، بل حصولاً اشدّ واوكد من حصول صفة الشيء له،

وقد حقَّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها اليه، ليس اِلاّ قيُّوميَّته لها ويتحد في تلك النسبة معنىٰ كونها عنه وفيه.

يعني: ان حصولها عنه تعالى، هو بعينه وجودها له، من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصُّور العقليَّة اوالمتخيِّلة للنفس الإنساني.

فان النفس خلقت ووجدت مثالاً للبارئ ـ ذاتاً وصفة وفعلاً ـ مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة. والبارئ سبحانه وتعالى منَّزه عن المِثل، لأنه لايكون له مشارك في الحقيقة لاعن المثال، لأنَّ المثال ليس من حقيقة الممثَّل.

فللنَّفس الإنسانيَّة في ذاتها عالم خاصٌّ ومملكة شبيهة بمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض، المجرَّدة والماديَّة. واصناف البسائط والمركَّبات من الأفلاك المتحرِّكة والساكنة والعناصر والجماد والنبات والحيوانات البريَّة والبحريَّة وساير الخلايق، يشاهدها بنفس حصولها منها ولها. والناس لفي غفلة وذهول عن عالم القلب وعجايب الملكوت الإنساني، لشدَّة اهتمامهم بإصلاح الظواهر وقوَّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونِسيانِهم امر الآخرة والرجوع الى الحق وعرفانه «نسوا اللّه فأنساهم أنفسهم».

والحق تعالى خلق النفس الإنسانيَّة مثالاً له ذاتاً وصفةً وافعالاً، ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحقّ. كذلك فمن جهل نفسه واحوالها الباطنيَّة وافعالها الملكوتيَّة، فهو بان يجهل بارئه أخلق واحرى. لأن من لايعرف المثال الحاضر عنده القريب منه،

فكيف يعرف ماهو مثال له ومرقاة لمعرفته، كما في الحديث المشهور «مَن عرَف نفسه فقد عَرَف ربَّه».

اما كونها مثالاً له بحسب الصفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسَّمع والبصر والكلام. وأمَّا كونها مثالاً له تعالى في الأفعال، فلأنَّ لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة باريها فى الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاصّ ماتَشاءُ و تختار ماتريد. لكنّها لأجل أنها حين تعلُّقها بهذا البدن العنصري، ضعيفة القوام والفعليَّة ضعيفة التأثير والتَّكوين.

فكلُّ مايصدر عنها ويترتَّب عليها من الأفعال والآثار المختصَّة، التي توجد في عالمها بلامشاركة شيء من المعاونات الخارجيَّة ومباشرة حركات بدنيَّة، يكون لماهيَّته ومعناه نحو ضعيف من الوجود والكون، لايترتب عليه الخواصُّ والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتيَّة.

فان الثابت في المرآة وإنْ كان مشاركاً للشخص الخارجى في الماهيَّة وصفاتها الإمكانيَّة، الّا انها مفارقان في الوجود. فكذلك الصُّور المتصوِّرة الثابتة في صُقع النَّفس الإنسانيّة وعالمها الخاص مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذا الصورة [وهذه صورة له و متحدة معه] في الماهيَّة والمعنى ومخالفة له في الإتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه.

هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظر اليها واما اذا لوحظت مستقلّة، فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانيَّة كما ستقف عليه، ان شاء اللّه تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيات، الذي لايترتب بحسبه عليها آثارها المختصة عند ما يتصورها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وان قطع النظر عن الخارج، تسمى وجوداً ذهنياً وظلّيّاً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار، تسمى وجوداً خارجيّاً وعينيّاً واصيلاً. فاتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

تَنصيص تاكيدىّ.

قال الشيخ الكامل، قدوة المكاشفين، محيى الدين الأعرابى في كتاب «فصوص الحكم»: «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوة خياله مالاوجود له الآ فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمَّة مايكون له وجود من خارج محلّ الهمَّة ولايزال الهمة يحفظه ولايؤودها حفظ ماخلقته. متى طرأ على العارف غفلة (ما) عن حفظ ماخلق عُدِمَ ذلك المخلوق. الاّ أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات ... «الى آخر كلامه».

والمقصود من نقل موضع الحاجة ان يتأيَّد كلامنا بكلامه ـ قدس سره ـ في دعوى: ان نسبة النَّفس الى الصور الإدراكيَّة مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثِّر لانسبة القابل المنفعل المتَّصف.

وتوضيح هذا المقام يحتاج الى بسط الكلام في موضع آخر ولعلّك ستجد منّا مايكفيك من التحقيقات اللايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى واثبات وجود عالمين تامَّين مشتملين على جميع مافي هذا العالم، مع زيادة قد غفل عنها اكثر الموصوفين بالحكمة، من أتباع المعلِّم الأول ارسطاطاليس.

فإذا تحقق هذه المقدمات، فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدّية الى ثبوت نحو آخر من الثُّبوت، سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرة.

المسلك الاول في اثبات الوجود الذهنى الهمنا به[1] وتحدسنا تأييداً من اللّه

وهي: ان الطبايع المحرِّكة لموادِّها العنصريَّة، لها توجُّه الى غاياتها الطبيعيَّة كـ: «أين ما»، كما فى البسايط العنصريّة او «وضع ما»، كما فى الفلكيَّات او «كيف مّا» او «كمّ ما»، كما فى المركبات. ولابدّ لغاية كلِّ حركة وطلب، أن يكون لها وجود (ما)

١. ما الهمنا به.

قبل وجود تلك الحركة، لأنَّها علَّة ـ علَّة الحركة ـ والعلة هي السابقة على معلولها في الوجود.

ولمَّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تامٌّ قبل تمام الحركات، فلابدَّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني.

وهوالكون الناقص، الذي يتوجَّه ويتشوق الى تمامه القوة الفاعلة، التي هي في الأجسام الطبيعيَّة تصحبها قصورات اِما بحسب التجوهر والقوام واما بحسب الفضيلة والتمام.

فالأول كحركات المواد المنويَّة والبذريَّة في تحصيل الاشخاص الحيوانية والنباتيَّة.

والثانى كحركات الأجسام البسيطة والمركَّبة الجمادية في كميَّاتها وكيفياتها وألوانها وأوضاعها، كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلَّة الغائيَّة.

فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعيَّة عالم آخر، لها ثبوت في ذلك العالم ـ سوى ثبوتها الخارجيَّة ـ ولها حضور فيه ـ سوى حضورها العينيَّة ـ.

وذلك العالم هوالعالم الباطني المكشوف لذوي الكشوف والعالم العيني الذي لايشاهد بهذا العين ولابشيء من الحواسّ الظاهرة، وعالم المثال الذي يكاشفه السُّلاك واهل الرياضة.

فان قلت: فعلى ماذكرتم يلزم أن يكون للجمادات والنباتات والأجسام البسيطة العنصريَّة، علوم وادراكات متعلّقة بغايات حركاتها.

قلت: إذا تحقَّق الحقايق وقامت البراهين على تحقُّق مرتبة من الشُّعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعيَّة، التي لها وحدة حقيقيَّة لااعتباريَّة ولها وجود بالذات لابالعرض، فلم يبق للإنكار فيه الاّ مجرَّد استبعاد ناش عن اعتياد الإنسان بما استأنس به ولم يتعدّ فكره الى ماوراه من أنَّ وجود الشُّعور في شيء مشروط بآلات حيوانيَّة ومبادى اِختلافات افاعيل اختياريَّة، والاختيار المطلق شيء والتفنن في الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان احدهما دليلاً على فقدان الآخر* وهذا الكلام ممَّا اورده الخطيب الرازي ـ فخر المباحثين - راداً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في

اثبات الغايات للطبايع الجسمانيَّة .

فاجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات، بما ذكرناه معترفاً بان لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها .

المسلك الثاني في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ماهو المشهور المذكور في كتب الجمهور .

وهو انَّا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج بأحكام ثبوتيَّة صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ماوجد منه ، بل حكما شاملاً لجميع افراده المحقّقة والمقدرة ، كقولنا : كلُّ عنقاء طاير، وكلُّ مثلث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين . وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه ، واذ لاوجود للموضوع وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج، فيكون له نحو آخر من الوجود وهوالوجود العقليّ الإحاطيّ، الذي يتشعَّب منه الأفراد وينبعث منه الأعداد، وهذا تقرير الكلام وتحرير المرام .

ولكن يرد عليه ابحاث كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها في غير هذا المقام، مع تصرُّفات علميَّة وتحقيقات حكميَّة، ليحيط الناظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونمط من الأنظار الأنيقة . فعليك أيها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر .

ومايلايم ذكره هاهنا، هو: ان امثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات، والحقيقيَّة لايستدعي لموضوعها الّا وجوداً مقدراً، لكن المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لابدّ وان يكون بحيث يسري الحكم عليها الى الأفراد، بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصيَّة او الطبيعيَّة، فانه لايتعدى الحكم فيها الى فرد آخر .

وبهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة، ولعمري ان كلَّ من له عقل صحيح، يعلم يقيناً أن المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة، لايكون الّا في ظرف آخر غير الخارج ونشأة أخرى غير مايشاهدها الحواس الظاهرة .

المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ما هو قريب المأخذ مما ذكر وهو انَّ لنا انْ نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيُّناتها الشخصيَّة اوالفصليّة، معناً واحداً نوعيّاً او جنسياً، بحيث يصحُّ ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلي.

فهذا المعنى يمتنع ان يوجد في الخارج واحداً، والّا لزم اتِّصاف امرٍ واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية. فوجوده في النَّشأة الخارجيّة الحسيَّة، لايكون الّا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه وحدانياً محتملاً، لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي الكلي، وجوداتها الحسيَّة الجزئية.

فوجوده من هذه الجهة، ليس في عالم الحسِّ والجهة والّا لاختصَّ بمكان خاصٍّ ووضع مخصوص، ينافي وجوده الانحصاري المضيَّق، وجود مايغايره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل اي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات التي قبلنا يتفطَّن العاقل الذكيِّ بنحو آخر من الكون وينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى، اقرب الى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات، الذي يسع بوحدته الذاتيَّة، أطواراً من الكون ويكون له بما هو هو اثار مختلفة وانحاء متفاوته بجهات متعدِّدة.

شك و تحقيق

فان اختلج في سرِّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن، ان الأجناس والأنواع وبالجملة الطبايع الكليَّة لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها، اذ هي متحدة الوجود معها في الوجود الخارجى، فلم يلزم لهاوجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلِّ احد.

فاعلم ان في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس؛ فان لفظ الكلي يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معانٍ: احدها: صفة عقليَّة من جملة موضوعات علم الميزان، والثاني: معروض هذه الصفة بالفعل، والثالث: الماهيَّة من حيث هي هي، التي من شأنها ان يتصف بالمعنى الأول عند تجرُّدها عن القيود الحسّية، وكلامنا في هذا المعنى والموجود بعين الشخصيات ليس الّا المعنى الثاني وتحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهيَّة، كيف ولو كانت الماهيَّة المتصفة بصفة الكليِّة والعموم، موجودة بنحو وجود الحسيِّات الماديَّة، متحدة بوجود شخصياتها في الخارج، فيلزم ان يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم، متشخصاً بتشخصاتها متعددة، معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً مع زوال كُلّ واحد منها، موجوداً في امكنة متعددة؟! وهو ظاهر البطلان عندالمحقِّقين وان التبس بطلانه على بعض المتشبِّهين باهل العلم.

واما الموجود العقلي فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسِّي المشار اليه، ووحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريَّة، فوحدته العقلية يجامع الكثرات الحسيَّة، اذ لها الحيطة والسعة ولهذه الوحدات الضيق والحَصر والقصور. فهي مع فردانيَّته يجامع هذه الوحدات مع تعددها، فلاتناقض بينهما والتناقض انما يتصور بين وحدة وكثرة تكون حاصلة من تكرُّر تلك الوحدة[1].

ثم الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض، انما هي الوحدة الوضعيَّة والحسيَّة، دون العقليَّة والذهنية والِا لأوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرين متقابلين، التقابل المستحيل، مع انه ليس كذلك (هذا خلف).

وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التقابل وان كان امراً غيرمشهور ولامنصوصاً عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين، لكنه يلوح من إشاراتهم

---

١. لاالواحد الذي لاثاني له من سنخه ويجامع مع قيد الوحدة في الكثرات والكثرة، عبارة عن تجليه بصور المتكثرات.

ورموزهم ويستفاد من آراء اهل الكشف والشهود[١] ويؤدّي اليه التعمّق في مقاصد الربوبيات، كما ستطّلع عليه في مباحث المثُل الأفلاطونيّة وبعض الاستبصارات العرفانيَّة وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهميَّة واضواء عقليّة

قد تقرَّر عند المعلِّم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين «ابي نصر» و«ابي علي» وتلامذته واتباعه وجمهور المتأخرين، أنَّ ظرف الوجود العقلي والظُّهور المثالي للأشياء فينا، انما هو قوانا الإدراكيَّة العقليَّة والوهميّة والخياليّة.

فالكليات توجد في النفس المجرَّدة، والمعاني الجزئيّة في القوة الوهميَّة والصور المادية في الخيال. فوقعت للناس في ذلك اشكالات كثيرة مذكورة في مؤلَّفات المتأخِّرين.

وتكلَّفوا في دفعها تمحُّلات شديدة، قد اوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير[٢] مع أجوبة تحقيقيَّة يقع للنفس اعتماد عليها، كما يظهر لمن يراجعها ان شاء اللّه. ❊

واما ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي اشكالات:

الاشكال الأول

أولها: ان الانسان إذا تعقل الحقايق الجوهريَّة، يلزم بناءاً على اثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهيَّة عند تبدل الوجود الخارجي بالذهني ان تكون ماهيَّة واحدة جوهراً

---

١. من قولهم: ان الوحدة الاطلاقيَّة لايأبى عن الاجتماع مع الاضداد وان الوجود يجتمع مع المتقابلات ويظهر بصورة الضدين.

٢. أي: في كتاب الاسفار وفي حواشيه النفيسة على الشِّفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث ولقد اجاد في ماافاد وجاء بتحقيقات، لم توجد في زبر الاولين من الحكماء المتألِّهين وان كانوا من الاولياء المقربين ولا في كتب الحكماء المحقِّقين في الدورة الاسلامية.

وعرضاً. فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود الناعتي، يجوز تبدله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسيم ساير الأعراض في الخارج، فكما يجوز كونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عاماً للجوهر ايضاً في الذهن، حتى يكون افراده الذهنيَّة عشر مقولات وافراده الخارجيَّة تسع مقولات.

وبعبارة أُخرى لامنافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب الماهيَّة، عرضاً بحسب نحوالوجود؛ فان الجوهريَّة حال الماهيَّة، اذ معناها كون الماهيَّة بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع والعرضيَّة حال الوجود، بل نحو من انحاء الوجود؛ لأن معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: ان في الصورة المذكورة كمايلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً، يلزم ان يكون شيء واحد جوهراً وكيفاً، لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهريَّة الذهنيَّة. فالقوم تشعبَّوا في دفع هذا الإشكال فرقاً:

المسلك الاول: في دفع الاشكال وهو مسلك السيّد صدرالدين الدشتكي الشيرازي

فمنهم من التزم انقلاب ماهيَّة الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن.

وفيه مالايخفى من الفساد، خصوصاً مع الاعتراف بان للأشياء الموجودة، نحواً آخر من الوجود ومع الإعتراف بان لاذاتي مشترك بين المقولات العالية.

المسلك الثاني: في دفعه وهو مسلك معاصره الدّواني

ومنهم من ادعىٰ أنَّ اطلاق الكيف عليها، من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءاً على قيد زايد اعتبروها في تعريف الكيف، بل كلّ مقولة ايضاً و هو انها ماهيَّة اذا وجدت في الخارج، كانت كذا وكذا.

ومثّلوه بالمغناطيس الذي في الكفّ، يصدق عليه خاصيَّة جذب الحديد على وجه اخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد، اذا كان في

خارج الكف مصادفاً للحديد وان لم يكن بالفعل جذّاباً وكونه بصفة كذا، لايتبدل في الكف وغيره.

فكذا حال الماهيات الجوهريَّة والكيفيَّة والكميَّة وغيرها في كونها جوهراً وكيفاً وكمَّا وغيرها، لايتغير عند كونها في الذهن بصفة أخرى، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور وهو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا وكذا)، فحينئذ يندفع المحذور ويرد عليه أنّ هذه الصورة الجوهريّة التي هي موجودة في الذهن لا شبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخِّص، هي موجودة عينيَّة متشخصة.

كيف والإنسان عند تصوُّره الأشياء ينفعل بصورها العقليَّة والحكماء قد صرَّحوا بـ: ان الواهب لتلك الصُّور هوالمبدأ الفياض، فلامحالة لابدَّ ان يكون للمفاض وجود، كما ان للمفيض والمستفيض وصف الافاضة والاستفاضة وجوداً؛ فاذا كان للصورة الذهنيَّة عند كونها في العقل وجود، يعود المحذور المذكور (جذعاً). اللّهمَّ الّا ان يراد من الخارج مايقابل القوة المدرِكة، لاما يترتب فيه على الماهيَّة الآثار المختصة بها. وهو تحكم والّا يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكيَّة، كلّها موجودات ذهنيّة.

المسلك الثالث: في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشچي

ومنهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً، شيئان احدهما: موجود في الذهن غير قائم به وهو معلوم وجوهر وكلّي.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئى وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانيَّة، فحينئذ لااشكال اذ لاتنافي لتعدُّد الموضوع في متقابلين.

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقُّلنا شيئاً الّا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه إحداث مذهب ثالث، لايصار اليه الّا بدليل وبرهان.

هذه خلاصة اقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير. واما ما جعله قسطاً ونصيباً لنا في هذا المقام من الرَّد والإحكام والنقض والإتمام، فهو ممَّا اذكره في عدّة مقاصد.

المقصد الاول: في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدمة هي: ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الإتحاد بينهما في المفهوم والماهيَّة وقد يكون عرضياً متعارفاً ومعناه كون الموضوع ممَّا يصدق عليه المحمول ومبناه الإتحاد بينهما في الوجود والهويَّة.

وقد يصدق معنىً على نفسه بأحد الحملين و يكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئى والتشخص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشباهها.

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالأول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرايط التناقض من الوحدات، وحدة اخرى، غير الثمان المشهورة، هي وحدة الحمل.

فاذا تمهدت هذه فنقول: ان مايستدعيه دلائل اثبات الوجود الذِّهني للأشياء، ليس الّا ان للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهياتها، لابهوياتها وشخصياتها والّا لكان الوجود الذِّهني بعينه وجوداً خارجيّاً، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود.

فاذن مؤدّى الدلائل ليس الا حضور معاني الأشياء في اذهاننا، فالحاضر من الجوهر، ماهيَّته لافرده والحاضر من الحيوان، مفهوم الحيوان، لاشخصه.

وكما ان مفهوم الجوهر كلي وجنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه والّا لكان مركّباً من الجوهر وشيء آخر متقوم به، لم يكن مافرضنا جوهراً مطلقاً، جوهراً مطلقاً (هذا خلف)؛ بل لابدَّ ان يكون جوهراً بأحد الحملين، عرضاً بالآخر.

فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق في انه حيوان او انسان بأحد الإعتبارين، لاحيوان ولاانسان بالاعتبار الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كلّ وجود ذهني لشيء، تعرف كيفية حضور الأشياء عندالذهن، حيث يلزم من وجود ماهيَّة شيء في الذهن ان يكون ماهيَّته فرداً لنفسه او لما هو اعمّ ذاتيّ لنفسه. فمعنى تصورنا الإنسان ان يحصل في ذهننا ماهيَّة الإنسان، اي مجرَّد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق، عين

هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي وليس عينه بحسب الحمل العرضي. اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نُموٍّ واغتذاءٍ وحركة اراديَّة وادراكات جزئيَّة وكليّة بمعنى ان يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملاً شايعاً ومن ارتكب هذا، فقد فارق بديهة العقل.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهرا وكيفاً لاختلاف الحملين في الجوهريَّة والعرضيّة. ولاحاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرضيَّة لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدواني واتباعه، فان مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه؛ نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها انها ماهيَّة شيء وجوده لا في موضوع وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهيَّة بعينها، بحيث اذا وجدت في الخارج، كانت لافي موضوع؛ كيف وهذا الوجود ايضاً وجود خارجي لأمر قائم بالذهن، الّا ان ذلك الأمر ماهيَّة لشيء آخر، هو من مقولة الجوهر وله ماهيَّة اخرى هي من مقولة الكيف.

والسرُّ في ذلك ان كلَّ ماهيَّة ومعنى لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود، يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية وماهيَّة الجوهر امر وجوده لافي موضوع، فكلّ وجود لافي موضوع، يصدق عليه ماهيَّة الجوهر. ولايلزم ان يصدق على نفس ماهيَّة الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكليَّة والمعقوليَّة والتجريد عن الزوائد، ماهية الجوهر بالحمل الشايع الصناعي.

اذ ليست هي في هذاالوجود القائم بغيره بصفة وحالة، ينتزع العقل منها معنى الجوهريَّة والوجود المستغني عن الموضوع وان كانت هي بعينها نفس معنى الجوهريَّة بالحمل الذاتي الأولي وهذا وان كان امراً عجيباً، حيث ان ماهيَّة الجوهر لايكون جوهراً ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لايكون بصفة، اِلّا انه ممَّا ساق اليه الفحص والبرهان.

بل نقول: ان الطبايع الكليَّة العقليَّة من حيث كليَّتها ومعقوليتها، لايدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس ـ(اي وجود حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا ومصدراً لها كما سنبيّن)ـ تحت مقولة الكيف.

فان سألت عنَّا: أليس الجوهر ماخوذاً في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد، حسَّاس ناطق، والزمان كمّ متصل غير قارّ، والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب: ان مجرَّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لايوجب ان يصير هذا المجموع، الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه]. بل الّلازم منه صدقه على أفراد الإنسان وشخصياته الموجودة، كما ان مجرد كون مفهوم الجزئي عين نفسه، لايوجب كونه ولاكون حدّه جزئياً له وكون الشيء عين حدّه وان كان صحيحاً، لكن لايستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئياً كلياً. فمعنىٰ كون الناطق ـ حيواناً ـ وانساناً، ان كلّ ما وجد في الخارج، كان ناطقاً، فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً وانساناً. وكذا قياس كون كلّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين الناطق.

وبالجملة كون الشيء مندرجاً تحت مقولةٍ اوجنسٍ، متوسطٍ اوسافلٍ، ليس يستلزم الّا دخول معناها في معناه وصدقها على أفرادها الخارجيَّة. واما صدقها على حدودها ومفهوماتها، صدقاً متعارفاً فغير مستلزم؛ فقد تلخَّص مما ذكرنا: ان الموجود من الجوهر في الذهن، شيء واحد هو جوهر ذهني عرض، بل كيف خارجي اي حالة ادراكيَّة كيفيَّة يظهر بها وينكشف عندالعقل ماهيَّة الجوهر عند وجودها العيني. فافهم وأحسن اعمال رويَّتك في بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتىٰ خيراً كثيراً).

المقصد الثاني: في دفع هذاالاشكال على وجه آخر

من غير لزوم مايلزمه القائل بانقلاب ماهيَّة الجوهر والكمّ وغيرها كيفاً ولاارتكاب مايرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلوم والصور النفسانيَّة من باب المجاز والتشبيه. بل مع التحفُّظ على ان العلم بكلٍّ مقولة من تلك المقولة مع كونها كيفاً ايضاً بالحقيقة.

بيانه: انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته واعراضه

وذاتيَّاته كالأبيض والضَّاحك والنامى والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عين زيد ذاتاً ووجوداً. فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتيَّاته بالذات والى عرضياته بالعرض. وكما ان كون الجوهر ذاتياً وجنساً لزيد، لايستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب والناطق، فكذلك الحال في الموجود الذهني؛ فان من جملة الحقايق الكليَّة العلم. واذا وجد فرد منه في الذهن، فانما يتعيَّن ذلك الفرد منه بان يتّحد بحقيقة المعلوم؛ بـ: ان يكون ذلك الفرد جوهراً او كمّاً او اضافة.

فهذا الفرد من العلم عند تصوُّرنا الإنسان مثلاً، يصدق عليه الكيف والجوهر معاً. لابان يكون كلاهما مقولة له اي جنساً عالياً، بل بان يكون احدهما جنساً له والآخر عرضاً له.

لكنَّ الاولى والأقرب الى التحقيق الذي مرَّ ان يكون الكيف، جنساً بعيداً له والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عامّاً له والإنسان محصِّلاً ومعيِّناً له ومتَّحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه، ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ماقصدناه.

المقصد الثالث: في ابطال ماذكره القائل بان القائم بالذهن غيرالحاصل فيه

فنقول: ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالإعتبار، موافقاً لما عليه القوم فلايفي الّا بدفع اشكال كون شيء واحد علماً ومعلوماً وكونه كليّاً وجزئيّاً، لانه هذه امور نسبيَّة يختلف تحصُّلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة.

واما اشكال كونه جوهراً وعرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لايخرج الجواب عن ورود التناقض؛ لأن الجوهريَّة والعرضيَّة من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرين وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب جديد من غير ما سابق اليه دليل وبرهان، انه قد تقرّر عندهم وسيجيء إن شاء اللّه، ان كلَّ صورة مجرَّدة قائمة بذاتها، فانَّها ذات عقليّة عالمة بذاتها موجودة بابداع اللّه تعالى قبل عالم الأجسام.

فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانيَّة عند تصوُّره المعقولات محصِّلة

ومكّونة لذوات مجرّدة عقليَّة ابداعيَّة بناءاً على اعترافه بانه عند تصوُّرنا الأشياء يحصل امر معقول، غير قائم بالذهن ولابامر آخر، كما هوالظاهر. وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقلّ الوجود من المستبين فساده واستحالته. كيف والنفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوَّة الى الفعل، جوهر عقلي من العقول الفعالة؛ فاذا كانت النفس مفيدة للفعل كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً ومحصّلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود هذا محال فاحش.

وأيضاً يلزم على ما تخيّله وتوهمه كون المعلوم كليّاً وجزئياً معاً. اما كونه كليّاً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجيَّة منتزعاً منها. واما كونه جزئيّاً فلوجوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.

وأيضاً ليت شعرى إذا كان المعلوم موجوداً مجرَّداً عن المادَّة، قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك، فما معنى كونه فيها وما المرجِّح في كون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً. والظرفيَة بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود، انما يتصور في المقادير والأجرام بحسب مناسبة وضعيَّة. نعم هاهنا شيء آخر ليس في عش هذا القائل ان يطلع عليه وسنشير اليه ان شاء اللّه تعالى.

المقصد الرابع: في ذكر نَمَط الهاميّ في دفع الاشكال لم يسبَق اليه فهم احد من الرجال

ان من استنار قلبه بنوراللّه وذاق شيئا من علوم الملكوتيين، له ان يحقق هذا المقام ويحسم مادة الإعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينيّاً حسب ما لوَّحنا اِليه فى صدر البحث:

ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخياليَّة والحسيَّة، اشبه بالفاعل المبدع المنشيء منها بالمحلِّ القابل المتَّصف، اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة، التي مبناها ان النفس محلٌ للمدركات والمعلومات وان قيام شيء بشيء ليس اِلّا باتصاف ذلك الشيء به، من جهة الحلول.

منها: كون النفس هيولا للصور الجوهريَّة؛ ومنها: صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً؛ ومنها: اتِّصاف النفس بامور هي مسلوبة عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسُّكون والزوجيَّة والفرديَّة والحجريَّة الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

فانه اذا ثبت وتحقَّق أنَّ قيام تلك الصور الإدراكيَّة بالنفس، ليس بالحلول [بل] بنحو آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً، فلاحاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها اوفيها ولا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ولا الى القول بان [كون] الكيفيَّة النفسانيَّة من مقولة الكيف، ليس الّا من باب التجوّز والتشبيه. بل بأن حصول هذه الصور الإدراكيَّة في انفسها عين حصولها للنفس.

ومعنى حصولها لها و قيامها بها هو: انها موجودة في صقع من النفس ناشية منها نشأة اخرى، لا كنشوء الصور الصناعيَّة الحسيَّة من ارباب الصنايع الجزئيَّة فى هذا العالم وهذا نمط التحقيق في ادراك الحسيات والخياليات من النفس.

واما حالها بالقياس الى الصور العقليَّة للأنواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقيَّة يحصل لها الى ذوات ومثل مجردة نوريَّة واقعة في عالم الإبداع وهي المُثُل الأفلاطونيَّة الموجودة في صقع الربوبيَّة.

وكيفيَّة ادراك النفس اِياها ان تلك الصور لغاية شرفها وعظمتها، لايتيسر للنفس لعجزها في هذا العالم وكلال قوتها بواسطة تعلُّقها بالجسمانيات الكثيفة، ان يشاهدها مشاهدة تامَّة نوريَّة ويراها رؤية صحيحة عقليَّة ويتلقاها تلقياً كاملاً، بل انما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانيَّة، مشاهدة ضعيفة ويلاحظها ملاحظة ناقصة، لعلّوها ودنوِّ النفس مثل إبصارنا شخصاً في هواءٍ مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عندنا ان يكون زيداً او عمرواً او بكراً وقد تشكّ في كونه انساناً او شجراً أو حجراً، فكذلك يحتمل المثال النُّوري والصور العقليَّة القائمة بنفسها عند ملاحظة النفس اِيَّاها، ملاحظة ضعيفةً العمومَ والإبهام والكليِّة والاشتراك مع كونها جزئيَّة متعينة في نفسها، لأن تلك الصفات من نتايج ضعف الوجود وهي المعقوليَّة على النحو الضعيف، سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرِك او من فتور

ادراك المدركين ؛ فان ضعف الإدراك وقلّة النيل وقصور الحظّ، كما قد يكون من جانب المدرِك كضعفاء العقول في ادراك الأمر المعقول، اما لضعف فطري او كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنيَّة الظلمانيَّة، فكذلك يكون من جانب المدرَك وذلك لوجهين: اما لغاية جلائه وظهوره او لغاية خفائه وقصوره.

فالأول كالباري عزّ اسمه وضَرب من مجاوريه كالملائكة المقربين واوليائه الكاملين.

والثاني كالهيولى الأولى والحركة والزمان.

فالنفس الإنسانيَّة مادامت في هذا العالم، يكون تعقُّلها للأشياء العقليَّة و الذوات المفارقة الوجودات تعقُّلا ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك، يكون المدرك بهذا الإدراك وان كان جزئيّاً حقيقياً بحسب نفسه، قابلاً بحسب قياسه الى هذا الإدراك للشركة بين جزئيّات، يكون لها ارتباط بذلك المدرَك العقلي من جهة انها معاليل لوجوده واشباح لحقيقته ومثل لذاته. ولاعجب في كون المفهوم المشتق عن معنىً له ارتباط تامٌّ بشيء او أشياء محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو.

او لاترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الإنسان وافراد الحيوان وليس ملاك الحمل فى هذين المفهومين، الّا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانيَّة او الحيوانيَّة، بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها. وحقيقة النفس وجوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركب من النفس والبدن، مغايرة الجزء للكلّ. ومع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه. فمنشأ الحمل ومصحِّح الاتِّحاد بوجه ليسا الّا كون النفس مقوِّماً للبدن بحسب الوجود وللمجموع بحسب المعنى والماهيَّة، كما سنبيِّن الفرق ان شاء اللّه.

فاذا كان كذلك، فلاشكَّ ان نسبة كُلّ واحد من المثل العقليَّة والذوات النورية الإدراكية، التي هي أرباب لأنواع الجسمانيَّة الى أصنامها اوكد في العليَّة والإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص*. فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كلِّ واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها، أولى من حمل المشتق عن النفس

على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور[۱].

كشف واشارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلّيّة، يشاهد ذوات نوريّة عقلية مجرّدة لابتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها، كما يراه جمهور الحكماء.

بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيَّل، ثم الى المعقول وارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة، ثمَّ الى ماوراء هما ومسافرة من هذاالعالم الى العالمين الآخرين وفى قوله سبحانه: «ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكَّرون[۲]» اشارة الى هذا المعنى.

فان معرفة امورالآخرة على الحقيقة في معرفة امورالدنيا، لأن مفهوميهما من جنس المضاف وأحد المضائفين لايعرف الّا مع الآخر. ولهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» وكذا العكس. والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان وافعاله وصفاته وعقايده في هذا الدار، يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة.

واعلم ان هذه المسألة اي اثبات الوجود الذهنى وتحقيقه على الوجه الذي ادركه الرّاسخون في الحكمة، من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والرُّوحاني وكثير من المقاصد الدِّينيَّة ومباحث الايمانيَّة. فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب.

---

۱. سيأتى منّا تحقيق الكلام فى المقام؛ چون اتحاد علت با معلول، اتحاد حقيقت ورقيقت است و تقوم معلول به علت مطلقه، به حسب صريح وجود اتم از تقوم ذات به اجزاء ذات و ذاتيات مى باشد، قهراً وحدت در مقام اتم از وحدت يا اتحاد ذات و ذاتيات است.

۲. الواقعه (۵۶) آيه۶۲. در تعليقات اين رساله به طور مبسوط تحقيق مى شود كه مبدأ عقاب وثواب، اعم از جسمانى و روحانى ناشى از تجسم اعمال وافعال است ونفس به اعتبار اتحاد با صور عقليه و خياليه، خودعالم مستقل وتام تمامى است كه عقاب و ثواب ومنشأ رحمت وغضب را در ظاهر وباطن وجود وعرصهٔ هستى خويش مشاهده مى نمايد. ما در اين حواشى در حقيقت معذب داخلى وخارجى مفصَّلاً بحث نموده ايم.

واصل المقصد هاهنا ينكشف حقّ الإنكشاف بان يعلم ان كلّ وجود جوهري او عرضيٍّ تصحبه ماهيَّة كليَّة يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حدِّ ذاتها مع قطع النَّظر عن وجودها، لاموجودة ولامعدومة و لامتصفة بشيءٍ من صفات الوجود والموجود من العليّة والتقدّم والتأخّر، كما مَّرت الإشارة.

فكما ان الموجود في نفسه ـ سواء كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلّة او لغيره كالأعراض والصُّور ـ انما هو نحو من الوجود ـ مجرَّداً كان او مادياً، معقولاً او محسوساً ـ ولها ماهيات كليِّة متَّحدة معها ضرباً من الاتحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هي انحاء الوجودات الحسيَّة او العقلية.

اما الحسيات فباستيناف وجودها وصدورها عن النفس الإنسانيَّة ومثولها بين يديها في غير هذاالعالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها، كالجليديَّة والمرآة والخيال[١].

واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس، كما في المشهور؛ اذ لا تسلُّط للنفس على انشاء الذوات العقليَّة، لانَّها اشرف من النفس والأخسّ لايحيط بالأشرف.

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات في ذاتها، شخصيَّة وباعتبار ماهياتها، كليَّة صادقة على كثيرين من اشخاص الاصنام النوعيَّة. وحصول الماهيات العقليَّة و وقوعها مع انحاء الوجودات للعقل، حصول تبعي ووقوع عكسي. ووقوع مايتراءى من الأمثلة والاشباح في الأشياء الصيقليَّة الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير ان يحكم على تلك الأشباح بأنَّها في ذاتها جواهر او أعراض، فكما ان مايتخيل من صورة انسان مثلاً في المرآة ليس انساناً بالحقيقة، بل شبح انسان متحقِّق بتحقُّقه بالعرض، فكذلك مايقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهريَّة والعرضيَّة

---

١ . والمظهر للصور الخياليّة والموجودات البرزخيّة عند جمع هوالجليدية وعند بعض المرآة ولكن بناءاً على لزوم المناسبة بين المُظهِر والمَظهر والمدرك والمَدرك هوالخيال الانساني او غيره وسيأتي ماينفعك في فهم مرام هذا العظيم في تعاليقنا على هذه الرسالة فانتظر.

هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لاذواتها وحقايقها، حصول تبعي انعكاسي.

ومن هاهنا أيضاً يظهر ظهوراً تاماً ان مفهوم كلِّ شيء لايلزم ان يكون مصداقاً له. اذالماهيات هي نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشيء الموصوف، لايلزم ان يكون موصوفة بتلك الصِّفة، فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه وليس للشجاعة شجاعة.

[المقصد الخامس: في دفع الاشكال وهو]:

قريبة المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانيَّة [حين] موافاتها الموجودات الخارجيَّة، لاجل صقالتها وصفاءها وتجرُّد ذاتها عن المواد، حكايات[1] لصور عقليَّة او خياليَّة او حسيَّة، كمايحصل في المرآة اشباح الأشياء وخيالاتها* والفرق بين الحصولين، ان الحصول في المرآة بضرب شبيه من القبول ومن النفس بضرب من الفعل والوجود. ولاتظنَّن ان ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهريَّة والعرضيَّة، نحواً آخر من الظهور والوجود*. اذ الفرق متحقِّق بين الطريقين بان: طريقتهم ان الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته [و] في الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته*.

وهذه الطريقة ان الماهيَّة الإنسانيَّة وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين وشيئيّته (شيئية ـ خ ل) ثابتة في كلا الطريقين وانها لاحظّ لها من الوجود في احد منهما بان يصير الوجود فيه صفة لها، حالاً فيها اومتحداً بها، اتحاد شيئين متحصِّلين في الوجود.

الّا ان لها ضرباً من الاتحاد، مع نحو من الوجود او انحاء منه، اتحاداً ظليّاً عقليّاً، بين متحصل وغير متحصل كاتحاد المرآة والشخص، فنقول: هذا زيد ولست بصادق

---

١. في نسخة ل، ق: «ان الحاصل للنفس ...» وفي الاسفار: «يحصل للنفس ...» وهكذا في حواشی الشفاء وغيرها.

ولاكاذب في هذا القول.

فمفهوم الإنسان معنىً وهوالحيوان الناطق، يوجد في هذاالعالم الأدنى بوجودات متعددة وفي العالم الأعلى بوجود واحد. اما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها انه جوهر قابل للأبعاد نام حساس ذوادراك كلي. و اما ذاك فهو وجود يصدق عليه انه: جوهر قايس فعال للمعقولات، ذو عناية بالمحسوسات التي هي امثلة لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً.

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسيَّة متعددة وفي الذهن يظهر للنفس من مظهر واحد عقلي مسمّىً بروح القدس، وسيلة كيفية نفسانيَّة هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانيَّة بها، يقع المشاهدة العقليَّة لذات ذلك المفارق.

فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيِّرة. فبالنور يرى النور، كما ان بنورالشمس ترى الشمس وهكذا تكون مشاهدة كلّ معلول لذات علته الفياضة.

[الاشكال الثّاني]

انا نتصور جبالاً شاهقة وصحاري واسعة، مع اشجارها وانهارها وتلالها و وهادها[1].

ونتصور الفلك والكواكب العظيمة القدر، كثيرة العدد على الوجه الشخصي المانع عن الاشتراك. فوجب على ماذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور في القوة الخياليَّة التي ليست جسماً عظيماً او صغيراً ولامتقدرة بمقدار عظيم او صغير. بل كيفيَّة وقوة عارضة

---

١. آنچه كه در اين صفحه وصفحات ديگر ذكر مى شود، نقل اشكالاتى است كه بنا بر قول به وجود ذهنى وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند. همانطورى كه مى بينيم اشكال را بدون عنوان ذكر نموده است. در اسفار در مقام بيان تقرير اشكالات، اين اشكال را به عنوان «الاشكال الثاني» تقرير فرموده است و در مقام تقرير اشكالات قبل از نقل اشكال گفته است: «في ذكر شكوك انعقاديّة وفيه فكوك اعتقاديّة ... الاشكال الاول ان الحقايق الجوهريّة ... الاشكال الثّاني انا نتصور جبالا ...» رجوع شود به تعليقات نگارنده در آخر كتاب.

لبخار حاصل في حشو الدماغ.[۱]

وكذا اذا تصورنا زيداً مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانيَّة تحصل في تلك الكيفيَّة المسماة بالخيال، اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين، مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم، وهومًّا يجزم العقل ببطلانه، وكذا لوكان محلٌّ هذه الأشياء الروح الدماغي، فانه شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير، مما لايخفى بطلانه.

والاعتذار بـ: ان كلاً منهما يقبل القسمة لا الى نهاية غير مسموع، فان الكف لايسع الجبل وان كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهاية. وكذا الإعتذار بأن الأشخاص الخياليَّة ذوات مقادير صغيرة الآ ان النفس تستدلُّ وتقيس اليها مقاديرها الخارجيَّة، لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التي بين الخارجيات، لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا، على مذهب الإنطباع اوفي الخيال لايستدل من واحد، واحد من الصور المرئيّة الحاضرة عندها على مافي الخارج. فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية.

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالي، منفصل عن الخيال كما ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهيَّة من الخسروانيِّين والمتألهين من الإسلاميين، على الوجه المحقق الذي كشفنا واوضحنا سبيله وقومنا دليله على ماسنشير اليه.

واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج غير هذا العالم الذي يدرك باحدى الحواسّ الظاهرة، فلافسحة له عن مضيق هذا الإشكال ولامندوحة الآ بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال. على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الأشباح الخياليه وانطباع الأمثلة المقداريّة في القوة الدماغيَّة ببيان واف ودليل شاف، كما لايذهب على متتبعي كتبهم واقوالهم، بل ليس لهذه القوى الإدراكيَّة الآ كونها آلات واسباب مُعدَّة لإدراكها

---

۱. قد تقرر عندالمعلم الاول ومتبعيه من المشّائين والشيخين ابي نصر وابي على وتلامذته والجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهنى فينا انما هو قوانا الادراكيَّة ... وفي ذلك اشكالات ينبغي ذكرها و الجواب عنها.

او مظاهر طبيعيَّة، كالمرايا الصناعيَّة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الأعظم، كما هو رأي صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيِّين، اوفي عالم مثالها الأصغر على ماذهبنا اليه. وبالجملة فانَّما يثبت بدلايل الوجود العلمي للأشياء الصوريَّة وجود عالم آخر وان لها وجوداً آخر سوى مايظهر على الحواسّ.

وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيَّة، بل يشاهد النفس المجردة المنزهة لذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنيَّة، كمايشاهد هذه الأشباح الهيولانيَّة بمعونة القوى الظاهرة، كما يشاهد الذوات العقليَّة النوريَّة بذاتها المجردة النوريَّة المفارقة عن الكونين.

والحق ان للنفس في ذاتها تنزُّلات وترقيات ولها وحدة جامعة، تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصريَّة، وتارة تصعد الى سماء العقل، وتارة تتوسط بين العالمين. ففي كلِّ مرتبة من المراتب الثلاث يكون في عالم من هذه العوالم ويدرك الموجودات والصُّور التي تخصُّ بذلك العالم من جهة اسباب ومناسبات، واغراض ودواع يتأدَّى بها الى عالم خاص وموجودات خاصَّة منه، هذا خلاصة الكلام في هذا المقام. ومن استحكم هذا الأصل، انكشف له كثير من الحقايق الحكميَّة والأصول الدينيَّة والمقاصد الشرعيَّة[1] وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة في اثبات الوجود الذهني كما لايخفى.

وقد تصدى الشيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريَّة «شهاب الدين» المبرور لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقداري البرزخي. لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب.

---

١. ومنها مسألة تجسم الأعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفيَّة تبدل الخلود الاخرويّة وبها يثبت اصل مسألة المعاد وكيفيَّة استحكام بنيان الصور البهيميّة والملكيّة وعدم انقطاع العذاب عمّن تحول هذه الصور في نفسه وصارت من حيث الرسوخ، كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطايف الواردة في الاخبار والايات.

ومما يعوّل على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو: ان الإبصار ليس بالانطباع في العين، كما هو رأي المشائين، ولابخروج الشعاع منها الى المرائي كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها*. فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لا غير، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري بالمرائي فرآه.

قال: «فكذلك صورة المرآة ليست في البصر، كما علمت وليست هي صورتك او صورة مارأيتها بعينها كما ظنّ». لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ونسبة الجليديَّة الى المبصَرات كنسبة المرآة الى الصورة التي يظهر منها. فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليديَّة، بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير؛ فان كان له هويَّة في الخارج فيراه وان كان شبحاً محضاً، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة.

فاذا وقعت الجليديَّة في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس ايضاً اشراق حضوري، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة، لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع. وبمثل ما امتنع انطباع الصورة في العين، يمتنع انطباع ما في موضع من الدِّماغ. فاذن الصور الخياليَّة لايكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولافي الأعيان والاّ لرآها كل سليم الحس. وليست عدماً محضاً والاّ لما كانت متصورة للنفس ولامتميزة ولامحكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيَّة. واذ هي موجودة وليست في الأعيان الحسيَّة ولافي عالم العقول، لكونها صوراً جسمانيَّة مقداريَّة ولاعقليَّة[1].

فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمّى بالخيال المنفصل لكونه غيرماديٍّ، تشبيهاً بالخيال المتصل. وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الأقدمون كـ «افلاطون» و«سقراط» و «فيثاغورس» و «انباذ قلس» وغيرهم من المتألّهين

---

١. في نسخة د، ط: صوراً جسمانيَّة لاعقليّة.

وجميع السلاك من الأمم المختلفة وارباب الشرائع.

تعقيب وتحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذاالعالم المتوسط بين العالمين الحسّي والعقلي[١] كما ذهب اليه الحكماء المقتبسين انوار الحكمة من مشكاة نبوّة الأنبياء ـ سلام اللّه عليهم اجمعين ـ حسبما قرّره وحرّره صاحب الاشراق ـ قدس سره ـ الّا انا نخالف مع هذا الشيخ، العظيم الحكمة والذوق في كيفيّة تقريره وتحريره لهذا المطلب بامور:

الأول: ان الصور المتخيِّلة عندنا موجودة في عالم النفس وصقعها بمجرد تأثيرها وتصوريها، كما أومانا اليه، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر مباين لها، كمايفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيِّلة ودعاباتها الجزافيّة وما يعبث بها من الصور الاختراعيّة والأشكال القبيحة الشيطانيّة المخالفة لفعل الحكيم، ليس الّا في العالم الصغير النفسانى لاجل شيطنة القوة المتخيلة في تصويرها وتشكيلها، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت.

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادي العالية واعتدلت صفاتها، فيوشك ان يكون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء والأولياء ويكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى «**وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى**[٢]».

والثانى: ان الصور المرآتيّة موجودة عنده في عالم الخيال وعندنا هي ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم، ثبوتاً ظليّاً أي وجوداً بالعرض لابالذات، فان وضع المرآة وصفاءها وتوسط الجسم المشف بين الجليديّة والمرآة وكذا بين المرآة والشخص الرائى على وضع خاصٍّ من وجود زوايا ثلاث:

احداها: الشُّعاعيّة الأصليّة. وثانيها: الانعكاسيّة. وثالثها: التى توسط بينهما

---

١. هذه العبارة: انا ممّن ... موجود. في حواشي الشفا وكتاب الاسفاروغيرهما.

٢. الانفال (٨) آيه١٧.

بحيث يمرّ سطح واحد وهمي على الجميع وساير الشرايط المخصوصة يوجب ان يظهر للنفس عكساً وخيالاً من الموجود العيني بتوهم ان هذا بعينه هو وليس كذلك، بل الشخص موجود عيني بالذات والشبح معدوم بالذات موجود بالتبع، اي بالمجاز والماهيَّة مشتركة بينهما، لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك في الثبوت بالعرض. واسم الخيال اذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتيَّة احقّ من غيرها.

لأن وجودها لايكون الّا على غلط الحسّ ككثير من الأوضاع والهيئآت الحاصلة من أغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة كـ «قوس-قزح» و«هالة» وذهاب العين ومايراه الأحول من ثواني الصُّور. ونسبتها الى الباصرة، كنسبة الصدى الى السامعة[1]. بل لكلٍّ من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابه يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الّا انه ليس ايَّاه.

فكلُّ هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيَّة، كما ان ماسوىٰ انحاء الوجودات من الماهيات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس، حاكية لها وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء كما في[2] الفرس:

همه عالم صداىِ نغمهٔ اوست　　　که شنيد اين چنين صداى دراز؟

الاشكال الثّالث

اشكالٌ ودفعٌ

انه لوكان للأشياء وجود في الذهن -على ماقررتم- يلزم ان يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميَّة والأنواع العرضيَّة، فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها يكون ذلك الشخص كليّاً ونوعاً.

---

١. في المنظوم: آن صدا كو اصل هر بانگ و نداست　　　خود صدا آنست ديگرها صداست

٢. كما في نظم الفرس ... ل ق.

بيان ذلك: ان كلّ مفهوم كلّي تعقّلنا فيوجد ذلك المفهوم في الذهن، كما قرّرتم فوجوده فيه اما مع التشخص أوْلا والثاني محال، لأن الوجود لاينفك عن الشخص[١] ووجود المبهم، مبهماً غير معلوم وعلى الأول يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقُّلنا الإنسان، انسان شخصيٌّ مجردٌ عن الكمِّ والكيف وساير العوارض الماديَّة، اذلو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد، لكنّ التالي باطل بديهة واتفاقاً، فالمقدم مثله.

والجواب:

ان الموجود في الذهن وان كان امراً شخصياً، الّا انَّه عرض وكيفيَّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه ذلك الفرد، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العرض الجسماني وتعقُّله.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الأول، ان المأخوذ من الجواهر النَّوعيَّة الجسمانيَّة في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصياتها.

وامَّا كليَّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين، فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجيَة. ثم لااستحالة في كون شيء واحد كليّاً باعتبار وجزئيّاً باعتبار، كمامرَّ سيما بالقياس الى الوجودين على ماهو المشهور. والحق ان كون الشيء كليّاً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصيَة، ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحي ومدركاً بادراك غير شهوديٍّ اشراقي، كما حقّق في مقامه.

وان الّح ملحٌّ وارتكب مرتكب كالمحشّي لكتاب التجريد[٢] وامثاله ان الانسانيَّة التي في الذهن، يشارك الانسان في الحقيقة الإنسانيَّة وهي جوهر وحالَّة في الذهن ومحلُّها مستغن عنها، فقد ركب شططاً ووقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً. ثم العجب ان المولا الدَّوانيّ مع اصراره على جوهريَّة المعقولات الجوهريَّة الموجودة في الذهن.

---

١. عن التشخص ... ل. ق.

٢. وهو الحكيم النحرير ملا جلال في حواشي: القديم و الجديد و الاجد.

وقوله بـ: ان الجوهر هوالذي من شأن ماهيّته، اذا وجدت في الخارج ان تكون لافي موضوع، اخذ يشنع على معاصره القائل بـ: ان ماهيَّة الجوهر الموجودة في الذهن ليس جوهراً في الذهن، بل عرضاً وكيفاً؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفاً.

وقد ذهل عن ان هذا الالتزام وارد عليه بأبلغ وجه؛ فان مايلزم على معاصره بحسب الوجودين، يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد، فان المقولات اجناس متباينة.

ويلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن، مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي ممّا يصدق عليه معنى الكيف ايضاً بأيّ اعتبار اخذ.

فان الموجود من النفس الشخصيَّة المحفوف بعوارضها ولواحقها النفسانيَّة، موجود خارجي وهو عرض فيكون كيفاً نفسانيّاً خارجيّاً وان كان جوهراً ذهنيّاً لاخارجيّاً على عكس ما اختاره وقدمرّ ان المراد من كون شيء خارجيّاً وذهنيّاً، ليس مجرد خروجه عن النفس وعدم خروجه عنها، ليلزم ان يكون العلم والقدرة والشجاعة من الأمورالذهنيَّة. بل المراد منه ترتب الاثار والأحكام المختصَّة بحقيقة ذلك الشيء وعدمه. ولاشكّ ان الموجود من الجوهر فى النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج، اي الواقع لظهور ان الإنسان العقلي ليس جسماً ولانامياً ولاحسَّاساً ولاناطقا.

اللهُمَّ الّا ان يلتزم في معانى هذه الأشياء، بل في جميع الحدود للأمور الجوهريَّة التقييد بكونها «اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا». وحينئذ لافرق بين القول بكون الصورة العقليَّة كيفاً بالفعل وبين كونها جوهراً بهذه المعاني. ولعلَّ القائل بمذهب الشبح والمثال، لايعجز عن مثل هذا الاعتذار[۱].

فالحق ان مفهوم الانسانيَّة وغيرهامن صورالأنواع الجوهريَّة، كيفيات ذهنيَّة يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولي الذاتي ويكذب هي عنها بالحمل

---

۱. والسيد السند حيث قال معنى انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات هو: ان الصورة العقليَّة من الانسان جوهر لانها في الخارج كانت جوهراً مثلاً واما في الذهن، فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً واعترض عليه معاصره الجليل: ان القائل بالشبح يعجز عن مثل هذا الاعتبار.

الشايع كمامرَّ مراراً، ودلايل الوجود الذهني لايعطي اكثر من هذا في العقليات.

هذا غاية مايتأتّى لمن يرى رأي المشائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بوجود العقليات الصُّوريَّة المحاذية للأنواع الجسمانيَّة، بظرف الذهن ودار الكيفيات النفسانيَّة، التي بمنزلة كتابة الحقايق وحكايتها لاعينها واصلها، ولايذعن بوجود عالم عقلي فيه صور جميع الحقايق على الوجه المقدس العقلي.

وأما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهي الربَّاني، الذي فيه معاد الاولياء والحكماء وجنَّة المقربين، فله ان يقول: كون بعض من افراد الماهيَّة النوعية مفارقا عن المادة ولواحقها وبعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة ولابرهان، ولاوقع على امتناعه اتِّفاق، كيف ونحن قد صحَّحنا دليله واوضحنا سبيله بفضل اللّه وتأييده.

وقد ذهب العظيم أفلاطن واشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء الأنام، فيما تقدم من الأيام، الى أنّ لكلّ من الانواع الجسمانيَّة فرداً في العالم العقلي، هو ربُّ ساير الأفراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها وواسطة وجودها من ربِّ الأرباب ووسيلة رزقها وبقاءها من مسبِّب الأسباب وهو ذوعناية بها، على المعنى المقرَّر عندهم من رحمة العالي على السافل وعطوفته الخالية عن شوب النقص والافتقار.

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد، لايختلف بالتقدم والتأخُّر والكمال والنقص والجوهريَّة والعرضيَّة وغيرها من صفات الشرف والخسَّة على تقدير تمامه انما يتمّ بحسب[١] نحو واحد من الكون، لابحسب الوجودين وباعتبار الموطنين.

وامَّا الاعضال الذي ورد فى كون بعض الأفراد جسماً مركباً حيوانياً لحمياً وبعضها بسيطاً فارداً مجرداً نورياً، فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام في

---

١. واعلم ان الشيخ واتباعه استدلُّوا على امتناع وجودالصور الالهية بأنّ افراد نوع واحد لايختلف باختلاف انحاء التشكيك وانّه لايمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً ماديَّة ومثاليّة وعقليّة واعترض عليه المصنف العظيم (رض): بان ذلک على تقدير اتقانه، انما يكون في المتواطئة من المهيات لاالمشكّكة، لانه على فرض التشكيک يكون هذا اول الكلام.

مقامه اللايق به[1]. وبالجمله قول افلاطن واسلافه العظام في غاية القوة والمتانة والاستحكام، لايرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وايراداتهم كما ستطّلع عليه ان شاء اللّه.

ومنشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثناء هم ـ كذا) [شأنهم] ومقامهم وفقد الإطلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدماتهم ومبانيهم الدقيقة واصولهم الغامضة العميقة وسوء فهم اللاحقين لدرك ـ ثناء ـ [شأن] السابقين المقربين، انما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسية العقلية، التي لايعتريها وصمة شكّ وريب ولاشايبة نقص وعيب، لاعلى مجرد الأفكار البحثيّة والأنظار التعليميّة التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ولايتوافقوا فيها، بل «كلما دخلت امّة لعنت اختها».

ثم هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وان لم يذكروا حجّة على وجود تلك المثل النوريّة واكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية والرمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء، لكن ينبغي لمن يأتي بعدهم ان يعتمد بما ادّعوه ويجزم بما شاهدوه ثم ذكروه.

وليس لاحد ان يناظرهم فيه، كما لم يناظر احد من المنجّمين في اصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولابطلميوس، بل قلدوهم وبنوا علومهم واحكامهم على ماشاهدوه من اوضاع الكواكب واعداد الأفلاك بناءاً على ترصّد شخص او اشخاص، بوسيلة آلة حسيّة واخرى مدريّة او نحاسيّة او غيرها.

فاذا اعتمد الإنسان في الزيجات والتقاويم على الرّصد الحسّي واعتبر قول واحد او جماعة من اولى الدقّة والنظر في الأمور المقداريّة والعدديّة، فبأن يعتبر اقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارصادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التي لايحتمل الخطاء وكان اخرى [ـ كان احرى ـ] لخلو عالم القدس عن الغلط والشر،

---

[1] . ويرجع هذا ايضاً الى عدم جواز التشكيك في الذاتيات وهو نقاوة حجته الثّانية في الشفاء.

فما يفيض منه على العقل الصافي عن الأعراض والكدورات النفسانيَّة اوتصل اليه همَّة اولى المعارج الملكوتيَّة لايعتريه شايبة شكّ وريب ولايلحقه وصمة نقص وعيب.

الاشكال الرّابع

انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارّاً وبارداً عند تصور الحرارة والبرودة ومتحيزاً ومعوجاً ومستقيماً وكرويّاً ومثلثاً ومربعاً وكافراً عند تصور هذه الأشياء وحصول صورها فيه، والواقع خلافه بديهة واتفاقاً.

بيان اللزوم ان الحارّ ماحصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ماحصلت فيه البرودة وحلّت فيه والحلول هوالاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات اوصافاً ونعوتاً للذهن. وهكذا الحال في ساير هذه المشتقات، فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضِّدين والنقيضين.

والجواب عنه بوجوه من العرشيات:

الأول: ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير ان يحلّ فيها. بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة، يدرك بعلم حضوري اشراقي مايقابل العضو الجليدي من الألوان والاشكال وغيرها، فكذلك عند اشراقه على المتخيِّلة يدرك بعلم حضوريٍّ اشراقيٍّ الصور الخياليَّة المباينة لذات النفس، من غير حلول؛ بل كما ترى النفس وتحسُّ صورالأشياء الخارجيَّة [بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية] الواقعة في عالم الباطن بالحاسَّة الخياليَّة وغيرها من غير الحلول. والوجدان لايحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم، فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة خيال عالم الشهادة.

واما التخيل الذي ليس على سبيل المشاهدة عنداليقظة والنوم، فهو ايضاً مرتبة من الرؤية الباطنيَّة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر في هذاالعالم واسباب

ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة او آفة في القوة المدركة اوحجاب بينها وبين المدرَك او التفات الى عالم، غير العالم الذي فيه ذلك المدرَك. فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذاالعالم مستعملاً للحواسِّ الظاهرة، فلايمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالى، الّا على سبيل التخيُّل. اللّهم الّا لبعض النفوس القويّة التي لايشغلهم جهة عن جهة وعالم عن عالم. واما مشاهدة عالم مثل النوريَّة العقليَّة، فهي تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد. وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنيَّة ايضاً.

الوجه الثانى: بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم ان التخيُّل والتصور يستلزم القيام الحلولي للصور الخياليَّة بالنفس، هو: ان شرط الإتصاف بشيء هو الإنفعال والتأثُّر منه دون مجرد القيام؛ فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونيَّة لها الأحاطة العلمية بها على نحو ارتسام تلك الأشياء، كما هو مذهب المعلم الأول وتلاميذه والشيخين المعلمين ابي نصر وابي على ـ قدس سرهما[١] ـ.

ومع ذلك هذه المبادي منزهة عن الاتصاف بسمات المواد والأجسام، لأن قيام الصور الكونيَّة بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتأثير، لامن جهة الانفعال والتاثر عنها. وليس بلازم ولاثابت ان مجرد قيام امر بالشيء يوجب (وان قيام امر بشيء لايوجب ـ خ ل) اتصاف ذلك الشيء به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عما هو عليه.

ولست اقول: ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لايصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر، لاينطبق هذا بغرضنا هذا أصلاً.

الوجه الثالث: وهو ايضاً باستعانة الرجوع الى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل؛ فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشايع الصناعي، فلايلزم من الاتصاف به الإتصاف بالكفر، حتى يلزم ان من تصور معنى الكفر يصير كافراً وكذا الحكم في مفهوم النقيضين ونظائرهما، وهذاالوجه للعقليات اليق كما ان الأول للخياليات.

---

١. في نسخة م: «قدّس اللّه اسرارهم ...».

فليحسن المسترشد اعمال رؤيته في ذلك التحقيق، لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من اللّه التوفيق.

وبهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادي العالية بناءاً على كونها خزائن المعقولات التي يتصورها الإنسان ويسترجعها متى شاء. ففى الكواذب الباطلة التي يتصورها الإنسان بقوته الوهميَّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة في خزانة عقليَّة. والحلّ ما اشرنا اليه واحسن تدبره وتأمل كي تدرك حق تصوره.

***

وهاهنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب.

منها: ان مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل، الذي به الهويَّة والعينيَّة وغير المتأصل الذي به الصورة العقليَّة. فان المتصف بالحرارة مايقوم به الحرارة العينيَّة، لاصورتها الذهنيَّة. والتضادُّ انما هو بين هويَّة الحرارة والبرودة واشباهها (اشباههما ـ خ ل) لابين صورة المتضادين.

وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها، انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسميَّة، يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثّر فيها بما يدركه الحواس.

مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها، والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكُّلات، فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالّة فيها، لم يلزم الّا الاتصاف بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارّة اوباردة او مشكلة [متشكلة] او غير ذلك، لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعاليَّة الماديَّة.

ولقائل ان يقول: هذا لايجري في النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الانتزاعيَّة والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزّوجيَّة والوجوب الذاتي والعليَّة والأبوَّة وأمثالها، مما ليست من الامور الخارجيَّة في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وامثالهما. اذ لايتيسر لاحد ان يقول: ان اتصاف محل الزوجيَّة والعليَّة والامتناع من

احكامـها المتـعلقـة بوجـودها العـيني، اذ لاوجـود لأمثـالـها لأنهـا امـور عـقليَّة من لوازم الماهيات او عدميَّة من صفات المعدومات.

لكـن اجـيـب عن هذاالإيراد بمـا سنقـرّر في هـذاالكتـاب [من] ان: لكـلّ مـعنىً من المعاني وعين من الأعيان نصيباً من الوجود وحظّاً من الحصول هـو وجودها الأصيل الذي يترتب عليه اثره وحكمه.

فـالزوجـيَّة (مثـلاً) له وجـود اصيل وهو كـون مـوصـوفـهـا على نحو ينتـزع الذهن منه الانقسـام بمتسـاويين وهو الوجـود الخـارجي له واما عند تصـورالقـوة المُدرِكَة معنا الزوجيَّة اوالانقسام بمتساويين، فـلايصير في الواقع بحيث إذا ادركـه ذاهن ينتـزع منه ذلك المعنى كـما ان الصفـحة المنقـوشة بالنقـوش الكتابيَّة الحسـيَّة، متـصفة بتلـك النقوش بالمعنى المذكور.

واما من قرأها وحـفظهـا في قوته الذاكـرة، لايكون بالصـفـة المذكورة اي المنقـوش بالنقوش الحسيَّة الخارجيَّة. اذ ليس بحيث اذا فتَّش دماغه احد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة ادركه. (ويقرأ تلك النقوش فى صفحة ادراكه ــم، د ــ).

اللهم الا مـن جـهـة اخـرى فـي عـالـم [آخـر]، فكذا الحـكم في امـثـال مـا ذكـروا، نظايره. واما العـدم والامـتناع ونظايرهمـا، فـلاصورة لهـا في العـقل، بل العـقل بقـوته المتصـرفة، يجعل بعض المفهـومات صورة وعنواناً لأمـور باطلة ويجعلها وسيلة لتـعرف احكامها، لينكشف بـها احكام الموجـودات من حيث التـقابل والتخـالف، لأن الأشيـاء قد تعرف باضدادها ومقابلاتها كما يعرف بامثالها.

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد في اذهـاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حـقيقيَّة يكون بالحقيـقة اشـخاصـاً لها، لابحـسب فـرضنا لأنا اذا حكمنا على اجـتمـاع النقيـضـين بالامتناع بعـد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذاالمعنى، متشخصاً متعيناً. فالموجود في ذهننا فـرد شـخصى من اجـتـمـاع النقـيـضـين. مع ان بـديهـة العـقل يجـزم بامـتناع

اجتماع النقيضين في الذهن والخارج.

وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا الشريك الباري تعالى، فيلزم وجود فرد منه في الواقع ايضاً، لأنه وجد في الذهن فرد مشخِّص لشريك الباري. فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والِا لم يكن شريكاً للباري.

وجوابه كما يستفاد من الأصول الذي سلف منَّا: ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود، حمليات غير بتيَّة وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد. فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات، حتى عدم نفسه وعلَّته وعدم العدم ومفهوم الممتنع ويحكم عليها بأحكام غير بتيَّة، بل يقدِّره لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع، اذكل مايوجد في الذهن يحمل حملاً شايعاً عليه انه ممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر، كما عرفت مراراً فاحسن اعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها، وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حين حكم بانه لابدَّ من تصور المحكوم عليه في كلِّ قضيَّة، بل هي من جملة أمثلة هذا الإشكال*. و مآل الجواب في الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدران يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او لأمر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه.

فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذهن، يصير منشأ لصحَّة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بـ[عدم] الإخبار عنه، لأن صحَّة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات ونفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة.

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها، حمليَّات غير بتيَّة وهي وان كانت مساوقة للشرطيَّة، لكنها غير راجعة اليها، كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحمليَّة على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة

محصَّلة اصلاً اوفي الذهن، لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتمَّ فرضه في نفسه، ثم خصِّص الحكم عليه بالتقدير المذكور، حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقَّتة او المقيدة، ليلزم كون القضيَّة مشروطة في المعنى وان كانت حمليَّة في الصورة. فليكتف بهذ القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الأسفارالأربعة] والتوفيق من اللّه العليم الخبير[۱].

---

۱. وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسيَّة» التى الَّفها الحكيم العلامة شيخنا الأقدم واستاذنا المقدم، مفخر علماء العالم افضل المحقّقين وصدرالمتألِّهين ـ عليه منى السلام والتحيَّة ـ ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ۱۳۹۰ هـ . ق.

مصنِّف نحرير در هيچ يک از آثار خود از اين رساله اسمى نبرده است، مگر در مبحث وجود ذهنى «الشواهد الربوبيَّة» كه فرموده است: ما اين مسأله را دراسفار به نحو تفصيل و در اين كتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حكمت متعاليه برزخ بين اجمال وتفصيل تحقيق نموده ايم «وفى الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً». ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصى خود به سلک تحرير آورده، ولى موفق به اتمام آن نشده است. وانا العبد الفانى سيِّد جلال الدين الآشتيانى.

(٢)

متشابهات القرآن

ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولاتجعل فى قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربّنا إنّك رؤف رحيمٌ.

بِسم اللّه الرَّحمن الرَّحيم

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه، انت الذى نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوابل النفوس بكمال العقل والايمان، وكتبت في قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك[1] بفهم رموز كلامك وخطابك.

اجعلنا[2] عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين بمافيه، بحق مصطفيك الاخيار ومرتضيك الابرار، سيما محمد وآله الاطهار ـ صلواتك وتسليماتك عليه وعليهم ـ ماتعاقب الليل والنهار.

فيقول انزل خلق اللّه وافقرهم الى ربه محمد المسمى بـ: صدرالدين[3] الشيرازي:

هذه لمعة من لوامع علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن، الذي وقع الاختلاف فيه بين الناس في ماسلف من الزمان والقرآن، قد فتح اللّه باب فهمه على قلبي ونور به سري ولبي وفضلني ربي على كثير من خلقه وهم اهل العلم، الظاهر[يون] المفتقرون على مايتأدّى الى عقولهم من إحدى المشاعر المحتجون [المحتجبون] على مايرد

---

١. صدرالمتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است.

٢. االلهم اجعلنا ... خ ل.

٣. صدرالدين القوامى ...

على القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقدبينا ذلك وشرحناه في بعض مواضع من تفسير كتابنا الكبير، الجامع لأكثر مايوجد في التفاسير، المتميز عنها بعلوم الانوار وبطون الاسرار المكنونة المخزونة في كتاب اللّه المبين، الذي لايمسه الا المطهرون؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين وصدورهم منشرحة بانوار المعرفة واليقين، خالية عن اوهام المعطلين وأقاويل المبتدعين ولنورد مانحن بصدده في فصول:

الفصل الأول:

في اظهار شيء من لوامع علوم المكاشفة

اعلم: ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية، كقوله تعالى: «يد الله فوق ايديهم[1]»[2] وقوله: «الرحمن على العرش استوى»[3] وقوله: «مافرطت فى جنب الله»[4]، «وجاء ربك»[5] ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة، من الوجه والضحك، والحياء والبكاء والكلام والإتيان في ظلل من الغمام ومايجري مجراه من الالفاظ المشتبهة الكثيرة، بحيث لايعد ولايحصى على اربعة مسالك:

احدها مسلك اهل اللغة[6] واكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة. وهو ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن

---

١. الفتح (۴۸) آيه ۱۰.

۲. از كتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد در رسالهٔ مستقل (صفحات ۹۸تا۱۲۱) آمده است.

۳. طه (۲۰) آيه۵.

۴. الزمر (۳۹) آيه۵۶.

۵. الفجر (۸۹) آيه۲۲.

۶. فى المفاتيح: مذهب اهل اللغة و (خ ل): مسلک اهل اللغة.

ذلك وإن كان منافيا للقواعد العقلية عند غيرهم زعما منهم ان الذي لايكون في مكان وجهة؛ ممتنع الوجود وان الموجود منحصر فى ما يناله الحواس ويدرك بالالماس.

وان الذي وصف عندالحكماء بأنه لايشار اليه وليس بداخل في العالم ولابخارج ولامتصل ولامنفصل ولاقريب ولابعيد ولافوق ولاتحت ولامتناه ولا، لامتناه؛ ليس الا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة.

فان كل موجود موصوف بتلك الصفات او بمقابلاتها ولايمكن ارتفاع المتقابلين عن موجود واثبات اخس صفات الشيء، بل علامات للاشيء لواجب الوجود الحى القيوم بانه مدح وثناء او صفة كمال، يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا أنّ هذه الامور في الحقيقة سلوب لاوصاف النقايص، لأنها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كماليَّة، سوى هذه السلوب إنما مجده وعلوه وبهائه بذاته لابهذه السلوب، لكن سلب النقايص مما يلزم الذات الكاملة بحسب الصفات الوجوديَّة الكمالية، كما ان سلب الجمادية يلزم الانسان بواسطة كونه ناميا وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايص، لاجل كونه في غاية الكمال من غير تركيب في ذاته ولافي صفاته.

وثانيها نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم يطابق قوانينهم النظريَّة ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايص الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان.

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين، مذهب التشبيه والتنزيل في بعض الآيات والاخبار ومذهب التنزيه والتأويل في البعض الآخر منها.

فكل ماورد فى باب المبدأ، ذهبوا فيه الى مذهب التأويل، وكل ماورد في باب المعاد، جروا فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل.

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» و «القفال» وغيرهما من اهل الاعتزال وجمهور علماء الامامية ـ رحمهم اللّه تعالى ـ.

ورابعها منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور اللّه وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولاعور ولاحول. فهم يشاهدون وجه اللّه في كل موجود ويعبدونه في كل مقام، اذ قد شرح اللّه صدورهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الإيمان وكشف عنهم حجب الغيوب وازاح عنهم الامراض والعيوب، فهم لانشراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم، يرون مالا يراه غيرهم ويسمعون مالا يسمع سواهم.

ليس لهم حرارة التنزيه ولابرودة التشبيه ولا الخلط بينهما، الداخل تحت جنسهما كالفاتر من الماء، بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء؛ فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين. وسنشير الى انموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم.

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب.

قال «ابوعبداللّه محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» وكتاب «نهاية العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب «اقسام اللذات» لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك، فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام لازم مقارن لها. ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعي العالمين ضلال

وارواحنا وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا اذىً ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفيَّة فما رأيتها يشفى عليلا ولاتروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ فى الإثبات «الرحمٰن على

العرش استوى»[1] و «إليه يصعد الكلم الطيب»[2].

وفي النفى «ليس كمثله شيء»[3] «ولايحيطون به علماً»[4] ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتى.

وقال ابن ابى الحديد البغدادى ـ وهو من أعاظم المعتزلة المتفلسفة ـ: فيك اغلوطة الفكر حار امري وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا أذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر.

وكان يقول[5] المولوي الذي سمي كتابه كشف الأسرار: «أموت ولم اعرف شيئا الا ان الممكن مفتقر الى مرجح». ثم قال: «الافتقار امر سلبى اموت ولم اعرف».

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة، إنما لحقت عقول هؤلاء المتفكرين لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهي التأمل في كتاب اللّه وسنة نبيه ﷺ بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوساوس العادية والنواميس العامية وعن محبة غيراللّه من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس وعن العيوب والرزايل النفسانية، كمحبة الجاه وما يلزمها من صرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتوفق فى المفاتيح والتفوق ... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط في البلاد، الى غير ذلك من نتايج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجّة البيضاء.

اذ مع هذه الشوائب والأعراض المكدرة أنّى يتيسر للإنسان، الإخلاص ومتى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقي والا فالطريق الى اللّه

---

۱. طه (۲۰) آيه۵.

۲. فاطر (۳۵) آيه۱۰.

۳. الشورى (۴۲) آيه۱۱.

۴. طه (۲۰) آيه۱۱۰.

۵. الخونجى، كذا فى المفاتيح.

واضح في غـاية الإنارية والـقـواد مـوجـودون والهـداة مـأمـونون «إن الله لايضيع أجـر المحسنين»[1].

قـال تعـالى: «إن الذى فرض عليك القـرآن لرادّك إلى معـاد»[2] وقال: «من قـرب منـى شبرا قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له».

---

١. التوبه (٩) آيه ١٢٠.

٢. القصص (٢٨) آيه ٨٥.

الفصل الثاني

في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التّنزيه البحت

قال القفال(٢) في تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»[1]: «المقصود من هذا الكلام وامثاله، هو تصوير عظمة اللّه وكبريائه، وتقريره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم، فمن اجل ذلك انه جعل الكعبه بيتاً يطوف الناس به، كما يطوفون بيوت ملوكهم وامرالناس بزيارته، كما يزورالناس بيوت ملوكهم. وذكر في حجر الاسود، انه يمين اللّه في ارضه، ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] أيدي ملوكهم. وكذا ماذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين والكتب. فعلى هذاالقياس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرحمان على العرش استوى».

ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبّحون»[2] وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية»[3].

---

١. طه(٢٠) آيه٥.

٢. الزمر(٣٩) آيه٧٥.

٣. الحاقّة(٦٩) آيه١٧.

ثم اثبت لنفسه كرسياً، فقال: «وسع كرسيه السموات والأرض»[١]، اذا عرفت هذا فنقول: كل ماجاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى، فقد ورد مثله بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توفقنا هاهنا على انّ المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين كـ: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي». وظني ان ماذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون، من اهل الفضل والكمال غير مرضي ـعنداللّه وعندالرسول [و] ان[٢] حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث، من غير ضرورة داعية على مجرد التخييل والتمثيل، بلاحقيقة يطابقه قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح ابواب التأويل في ماورد في الامور الآخرة وفي ذلك ضرر عظيم؛ كما لايخفى على اهل التحصيل، اذبتطرق تجويز امثاله من التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد لحشر الأجساد واحوال يوم المعاد، من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلاتحصيل، فكما جاز على رأيه ان يحمل بيت اللّه وعرش اللّه وكرسيه وما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجردالتخويف والترغيب والإنذار والإرجاء، فليجز مثل ذلك في الصراط والعرض والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم وطلح منضود وظل ممدود وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين وكذا السلاسل، والأغلال

---

١. البقرة (٢) آيه ٢٥٥.

٢. فى خ: لان ...

وشجرة تخرج في اصل جحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين[۱] الى غير ذلك مما ورد في باب المعاد.

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها ومبانيها من غير تصريف عن اوائل معانيها، اذ ترك الظواهر وارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدي الى مفاسد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الأول لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية، فينبغي للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على اللّه تعالى والراسخين في العلم، ثم يترصد لهوب رياح الرحمة من عنداللّه ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي اللّه بالفتح او امر من عنده امتثالا لأمره ﷺ: «ان للّه في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»[۲].

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين واهل القراء والعاملين وان كان لكل احد منهم في قشور منها نصيب، كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير وتخييل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف[۳] في الافكار الكلامية وتميز في الانظار البحثية بآلة الفكر النظرى وميزان المنطق التعليمى، من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل اللّه بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر، ليكاشف بشيء من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من الكتاب «وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون فى العلم»[۴].

ولما قال في الغامض منه «لَعلمه الذين يستنبطونه»[۵].

---

۱. الصافات (۳۷) آيه۶۵.

۲. وقد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مرادالقائل عليه منى السلام فى ما علقنا على هذاالموضع.

۳. فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى ... وتميّز.

۴. آل عمران (۳) آيه۷.

۵. النسا (۴) آيه ۸۳.

ولما دعا رسول اللّه ﷺ في حق احب خلق اللّه اليه امير المؤمنين ﷺ : اللهم «فقهه في الدين وعلمه التأويل» ، [فإن كان علم التأويل] امراً حاصلاً بمجرد [الذكاء] الفطري . أو الحاصل بطريق النظر الفكري كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لالة المنطق في الافكار ، لما كان امراً عظيما وخطبا جسيما ، استدعاه رسول اللّه ﷺ لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق ﷺ بتعليم التأويل بقوله : «وكذلك مكنا ليوسف فى الارض ولِنُعلّمه من تأويل الأحاديث»[1] .

واما ما ذكره القفال وتبعه اكثر اهل الاعتزال كالزمخشرى وغيره في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر ، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه ، بل ينبغي ان يعلم ان للّه وصفاته في كل عالم من العوالم ، مظاهر ومرائى ومنازل ومجالى ، تعرف بها وتشاهد فيها ؛ كما ان قلب الآدمي ، اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح ، لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره واول بيت وضع لأن يسكن فيه نفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى ساير مواضع الأعضاء ومساكن ساير القوا وهذا الاختصاص ، امر نظري الهي من غير وضع واضع .

وإنّما واضعه ومخصصه هو اللّه تعالى وهو بيت اللّه ، لأنه محل معرفة اللّه ومعرفة الشيء من حيث انها معرفته ، ليست شيئاً غيره ؛ فيكون القلب المعنوي بيت بالحقيقة لا بالمجاز .

كذلك الكعبة بيت اللّه لكونه فيه يعبداللّه وهو اشرف بقاع الارض و «إنّ أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً و هدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم»[2] كالقلب المنور بالإيمان ، الذي ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة [ومحل العبادة] بما يكون محلُ عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز والتخيل ويكون بيتاً معقولا مدركا بمشاهدة العقل ،

---

١ . يوسف (١٢) آيه ٢١ .

٢ . آل عمران (٣) آيه ٩۶ و ٩٧ .

لابيتاً محسوسا مدركا باحدي هذه الحواس. وما هو المحسوس المركب من اللبنات والأحجار والخشبات من حيث هو كذلك، ليس بيت اللّه بالحقيقة، لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة، بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا، والدنيا بما فيها لاقدر ولاشرف لها عنداللّه.

ولابد ان يعلم ان المحسوس ذاالوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة، فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه وحيثياته، بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشيء محسوساً ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغيرذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وإنما محسوسيته من جهة كونه جسما، شخصياً متقدراً، ذاحيز مخصوص ومادة، جسمانية والاشارة الحسيه إنما يتوجه اليها من هذه الجهة، لامن جهة كونه جوهراً ناطقاً موجوداً عاقلاً مميزاً فاهماً مؤمناً عابداً للّه.

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد اللّه من جهة كونها معابد ومشاعر للّه وبيوت طاعته وعرفانه، ليست محسوسة بل معقولة.

اولا ترى ان النبى ﷺ روى انه قال: «ان المسجد يتردى[١] بوقوع النخامة ...» عليه مع ان المقدار الممسوح، المحسوس منه لم يتغير مساحته عما كان عليه قبل النخامة عليه، بل مقداره المساحي لم يتغير اصلاً به.

فعلم ان مراده ان إبقاع النخامة عليه ينافي تعظيمه المعنوي و [يوجب] تحقير شأنه ومرتبته، لأنه محل عبادة اللّه؛ فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخما متبركا به ذاشأن وفخامة، فاذا وقعت النخامة عليه، فكأنه قل خطره وصغر قدره في العقل لافي الحس.

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنورالبصيرة، لا بآلة البصر وغيرها.

---

١. والصحيح: «ليلتوى ...» كذا في سفينة البحار للمحدث القمي (ره). في م ف: يزدي ...

يؤيد ذلك ماروى الشيخ الجليل، محمدبن على بن بابويه القمى -رحمه الله- في كتاب «من لايحضره الفقيه» انه: كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري، فانحرف عن التوحيد، فدخل مكة تمرداً وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره، فاتى جعفربن محمد عليه السلام فجلس اليه في جماعته من نظرائه ثم قال: ان المجالس امانات ولابد لكل من به سؤال ان يسأل، فتأذن لي في الكلام، فقال عليه السلام: تكلم فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذاالحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير، اذا نفر من فكر في هذا وقدر، علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذى نظر، فقل انك رأس هذاالأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه.

فقال ابوعبدالله: من اضله الله واعمى قلبه، استوخم الحق، فلم يستعذ به وصارالشيطان وليه يورده مناهل الهلكة، ثم لايصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه ليختبر طاعتهم في اتيانه، فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه، منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجودالارض بالفي عام واحق من أن اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجرالله المنشىء للأرواح بالصور[1].

فقال ابن ابى العوجاء: ذكرت يا اباعبدالله واحلت على غائب، فقال ابوعبدالله عليه السلام: ويلك وكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب[2] من حبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم؟

فقال ابن ابى العوجاء: فهو في كل مكان اليس، اذا كان في السماء كيف يكون في الارض واذا كان في الأرض، كيف يكون في السماء؟ فقال ابوعبدالله عليه السلام: انما

---

١. الظ: الصور ...

٢. الظ: واليهم اقرب من حبل ...

وصفت المخلوق الذي اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار اليه ماحدث في المكان الذي كان فيه؟ فاما اللّه عظيم الشأن، الملك الديان فانه لايخلو منه مكان ولايشتغل به مكان ولايكون الى مكان اقرب منه عن مكان، والذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله بـ: ان ربه بعثه وكلّمه.

فقام عنه ابن ابى العوجاء، فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا؟ سألتكم ان يلتمسوا الى جمرة فالقيتموني على حمرة؟!

الفصل الثالث

في التنبيه على فساد ماذهب اليه (٣)
اهل التعطيل من سوء التأويل

ان ما يدل على ان اسرار التنزيل والانزال، اجل مآلا واعظم منالا من ان يناله اويؤل اليه فكر اهل الاعتزال، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين، مارواه ابوبصير عن ابى عبدالله ﷺ انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله».

وفي رواية اخرى رواها عبدالرحمان[1] كثير عنه ﷺ قال: «الراسخون في العلم امير المؤمنين والأئمة من بعده ﷺ.»

وعن ابى بصير ايضا قال: سمعت اباجعفر ﷺ في هذه الآية «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره.

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لايمكن حصوله بدقة الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلوك مسلك الأصفياء، من طريق التصفية للباطن والتهذيب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوارالحكمة من مشكات النبوة ومنبع

١. والصحيح: رواها عبدالرحمان بن كثير.

آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين ـ سلام الله عليهم اجمعين ـ والاستضائة لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والاقتفاء لمنارهم، ليقع للسالك الاطلاع على بعض انوار الكتاب والسنَّة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة وستسمع انموذجاً مما وصل الينا في هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية والعصمة والاستنباط من احاديثهم وكلماتهم، المشيرة الى انوار الحقايق واسرار الدقايق، ليكون لك دستوراً لفهم المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر من تعبية اسطرلابه الى انوار كواكب الفرقان.

ثم لايخفى على اولي النُهى ومن له تفقُّه في الغرض [و] المقصود[1] من الإرسال والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها الاولية ومعانيها العرفيَّة واللغوية، سيما اذا قالوا: «يد» لا كالايدى و «وجه» لا كهذه الوجوه و «سمع» لاكهذه الاسماع «وبصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية من طريقة المأولين من المتكلمين وأبعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيع والضلالة وسلوك اودية، لايأمن فيها الغايلة وسوء العاقبة وذلك لأن مافهموه عامة المحدثين وجمهور الظاهريين واهل الحديث من اوائل المفهومات، هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراد الله تعالى ومراد رسوله.

لكن الاقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الأفهام وضعف الأقدام. واما التحقيق فهو مما لايجب الاستعانة فيه والاستمداد من ابحر علوم المكاشفة والالتماس من بعض علماء الآخرة، فان علماء الدنيا ليس عندهم من هذا الباب شيء يسمن ويغني. ولايكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب، بل لعل الانسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه ومباديه ونتائجه، لكان قليلاً لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى

---

۱. فى بعض النسخ: فى الغرض المقصود ونسخة م: فى الغرض المقصود.

عال، اذبه ينكشف من انوار كلام اللّه وحقايق اسمائه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب بشر».

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته، الا وتحقيق معناها يحوج الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء الآخرة من اسرار هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمايرهم وتوفر الدواعي، على التدبر وتجردهم للطلب فهم الراسخون في العلم والمعرفة والكاملون في الحكمة والشريعة ويكون لكل منهم حظ و ذوق، نقص اوكمل ونور وسرور، قل او كثر ولهم درجات عنداللّه، بحسبه كما قال تعالى **«يرفع اللّه الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»**[1]

واما البلوغ الى الأقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان البحر مداداً، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره.

فمن هذاالوجه يتفاوت العقول في فهم التأويل بعد اشتراكهم في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون.

---

١. المجادله (۵۸) آيه۱۱.

الفصل الرابع

في الاشارة الى ماذهب اليه اهل التحصيل في التأويل من غير تشبيه ولاتعطيل ولاخروج في فهم الاشارات عمّا يدل عليه اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم: ان الذي قد حصل اوسيحصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرارالقرآن وعجايب انواره، ليس مما يناقض ظاهرالتفسير، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره وهذا هو المراد بفهم المعاني والحقايق القرآنية. لاما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل وهم في طرف الواقفين، موقفاً من التفريط والتقصير في التفسير.

والتقصير والجمود اولى من الغلو، لأن المقصر الواقف قديتدارك دون المسرع المنحرف، كتأويل الاستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم والقدرة وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة والغضب والمجيء او الذهاب والعين والجنب وغير ذلك الى مجردالتخييل الخالى عن التحصيل.

لأن ماذكروه كلها مجازات لايصار اليها من غير ضرورة داعية اليه، ثم لاضابطة للمجازات والظنون والجزافات، فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل

بان يقول[١] للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وتشبيهاً استعارياً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليدو الاتيان في ظل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك، صحيحة شايعة في لغتهم استعمالها مجازاً.

لكنا نقول: الفرق معلوم عندالواقف باسلوب الكلام بين استعمال هذه الألفاظ، مجازاً واستعارة وبين استعمالها، حقيقة وجداً ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولااستعارية، ان المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب يستعمل هذه المباني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية، مواضع مخصوصة في مثلها يصلح ان يستعمل على غير هذاالوجه ولايقع فيها تلبيس.

واما قوله تعالى: **«في ظلل من الغمام»**[٢] وقوله: **«هل ينظرون إلا أن تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض آيات ربك»**[٣] على القسمة المذكورة وماجرى مجراها فليس[٤] مذهب الاوهام فيه [البتة] الى ان العبارة مستعارة او مجازية، فان كان أزيد بذلك اضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج في الايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل **«يدالله فوق أيديهم»**[٥] و **«مافرَّطت في جنب الله»**[٦]. فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع في الكلام والجري على عادة العرب فيه.

ولايشك اثنان من فصحاء العرب ولايلتبس على ذي معرفة بلغتهم وواقف على اسلوب كلامهم، كما لايلتبس عليه في تلك الأمثلة، انها غير مستعارة ولامجازية ولامراد فيها شيء يخالف الظاهر وكذا مثل قوله: **«من يضلل الله فلا هادى له»**[٧] وقوله:

---

١. في التفسير الكبير: بان يقول ان للعرب ...
٢. البقره (٢) آيه ٢١٠.
٣. الانعام (۶) آيه ١٥٨.
۴. في تفسير الكبير: فليس يذهب.
۵. الفتح (۴٨) آيه ١٠.
۶. الزمر (٣٩) آيه ۵۶.
٧. الاعراف (٧) آيه ١٨۶.

«ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»[۱] وقوله: «ومن يوذى الله ورسوله» وقوله: «هو معكم اينما كنتم»[۲].

فلايجوز للمفسر ان يقول: ان هذه كلها مجازات ومستعارات، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولايتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمي اليه او المكاشفة التامة، اووارد قلبي لايمكن رده، ولاتكذيبه سيما اذا كان موزوناً بميزان الشريعة من الكتاب والسنة، كما تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردها والا[۳] فسيغلب [فسيلعب] به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم اوترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الأعلى، باقدام العبوديّة والمعرفة ودفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقيقة مزلة، مزلقة؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعما عن استماع آيات الله ومشاهدة الأنوار التي يكاشفها ويشاهدها المجردون عن الوساوس والأغراض النفسانية، المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم، المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم وورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم، فهم في الحقيقة عبادالرحمان الواقفون على اسرارالقرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس، على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم، سواء كانوا من الظاهريين المتشرعين او من المدققين المناظرين؛ فكلاهما لمعزل[۴] عن فهم كلام الله

---

۱. محمد (۴۷) آیه ۳۱.

۲. الحدید (۵۷) آیه ۴.

۳. کذا فی النسخ التی عندنا.

۴. بمعزل عن ... ن، س، خ (دق).

وقرائة كتابه بنور البصيرة واليقين؛ الا ان الظاهري القشري اقرب الى النجاة من الباطني، الجري والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنيَّة والعلوم الالهية.

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قرّرناه وتنوير ما اشرنا اليه (٥)

وتبين لك مما تلوناه عليك ان لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابيَّة مقامات اربعة:

الأول: للمسرفين في رفع الظواهر كالمتفلسفة والباطنيَّة واكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم الى تغيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات الشريعة[١] الواردة في الكتاب والسنَّة، بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والجنة والنار و[٢]مناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من[٣] قول هؤلاء «افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله[٤]». وقول هؤلاء: «إن الله حرمهما على الكافرين»[٥]. وزعموا ان ذلك لسان الحال.

الثاني: للمغترين الغالين في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة، اتباع[٦] ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا تأويل قوله تعالى: «كن فيكون»[٧].

وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد [من] الله كل لحظة بعدد كل مكون[٨] حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول:

---

١. في تفسيره الكبير: في المخاطبات التي يرى في الشريعة.

٢. في تفسيره الكبير: وفي مناظرات اهل ...

٣. في قولهم: افيضوا علينا.

٤و٥. الاعراف (٧) آيه ٥٠.

٦. في تفسيره الكبير: كالحنابلة اتباع احمدبن حنبل.

٧. يس (٣٦) آيه ٨٢.

٨. كل متكون كذا في تفسيره الكبير.

حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله ﷺ: الحجر الاسود يمين اللّه في الأرض. وقوله ﷺ: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: ﷺ: اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن.

ثم[۱] من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل، رعاية اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص[۲] والخروج عن الضبط، فانه اذا انفتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالرأي ويخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الإعتقاد.

قال ابوحامد الغزالي: لابأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة[۳] السلف[٤] بأنهم كانوا يقولون اقرؤها، كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الاستواء على العرش): الاستواء معلوم وكيفيته مجهول[٥] والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وأما المقام الثالث: فهو لطايفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد، فاولوا[٦] اكثر مايتعلق لصفات اللّه تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء والضحك وغيرها، وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم[۷] الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري.

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات اللّه مالم يأوله الأشاعرة[۸] فاولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية

---

۱. في تفسيره الكبير: ومن العلماء من اخذفي ...

۲. في تفسيره الكبير: وحسم باب الوقوع في الرفض ...

۳. في تفسيره الكبير؛ تفسير آية الكرسى: قال الغزالي: لابأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة.

۴. في تفسيره الكبير: فانهم كانوا.

۵. في تفسيره الكبير: مجهولة.

۶. في تفسيره الكبير: فاولوا كل مايتعلق ...

۷. وهم الاشعرية، كذا في التفسير.

۸. مالم يؤولوه الاشاعرة. ت، ف.

المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط[١] وجملة من الأحوال الآخرة[٢] ولكن اقروا بحشر الأجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم وعلى عقارب تلذع وحيّات تلسع.

ومن ترقيهم الى هذاالحد من التاويل، زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فأولوا كلما ورد في الآخرة و ردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية.

وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الابدان، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لايدرك بالحس.

وهؤلاءهم المسرفون عن حدالإقتصاد[٣] الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جرأة المأولة[٤].

واما الاقتصاد الذي لايفوته الغالي ولايدركه المقصر، فهو امر دقيق ومنهج انيق، لايطلع عليه الا الراسخون في العلم[٥] والكاملون في المعرفة، الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسي وروح الهي، لا بالسماع الحديثي ولا بالفكر البحثي.

اقول: وكما ان الاقتصاد الفلك في طرفي التضاد[٦] هو عبارة عن الخروج

---

١. في تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و ...

٢. وجملة من احوال الاخرة واحكامها ... كذا في تفسيره ـ وفي نسخة د، ل وجملة من احكام الاخرة ...

٣. عن حد الاقتصاد والحكمة الذي ... ن، م، د.

٤. في تفسير آية الكرسي: وحرارة الخلال المأولة ...

٥. الا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون، الذين يدركون الامور بنورالهي لابالسماع الحديثي ولابالفكر البحثي ... تفسيره الكبير.

٦. اقول: كما ان اقتصاد الفلك في طرفي التضاد ليس من قبيل اقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة، بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين في العلم، ليس كاقتصاد الاشاعرة لانه ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض. و اما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين.

عن الأضداد والامتزاج بينها اوالتوسط بينها، [لا] كاقتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفي الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما، فكذا [اقتصاد الراسخين في العلم كاقتصاد الأشاعرة لأنّه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض كمن] يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض؛ فان اقتصاد هؤلاء ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنورالمتابعة والمكاشفة والاقتباس من معدن النبوة ومشكاة الولاية، اسرارالآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتأويل وتنور باطنهم بنور قذفه اللّه في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معانى الألفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الأفكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا، لامكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين متلفقاتهم ومروياتهم ومسلماتهم، كما لساير الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ماوصل اليهم من الروايات، كماوقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة اخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد؛ فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر في اشتمال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات، فاصبحت مؤلفاتهم معركة للآراء و ميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «**كلما دخلت امة لعنت اختها**»[۱].

وهذا بخلاف طريقة اهل اللّه، فلاخلاف فيها لأحد مع صاحبه، لأن مآخذ علومهم ومعارفهم من عنداللّه «**ولو كان من عند غيراللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**»[۲]، «**ومن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور**»[۳].

---

۱. الاعراف (۷) آیه۳۸.
۲. النساء (۴) آیه۸۲.
۳. النور (۲۴) آیه۴۰.

[الفصل الخامس]

في اظهار شيء من لوامع علوم المكاشفة (٦)

واعلان انموذج من تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية الواقعة في الكتاب والسنّة واهداء تحفة منه للطالبين الراغبين في فهم اسرارهم ودرك انوارهم.

واعلم ان الذي وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين، الذين لايعلم غيرهم بعداللّه ورسوله متشابهات كتابه المبين، الذي «**لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**».

فها انا اذكر لمعة منه ان شاء اللّه لأني اراك ومن [في] درجتك عاجزين عن درك ماهيته قاصرين عن فهم سره وحقيقته، فانه نبأ عظيم وانتم عنه معرضون ولأني اخاف ان يكذبون، فلأجل هذا «**ويضيق صدري ولاينطلق لساني**»[1] «**بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم**»[2].

ومع اللتيا والتى فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لايسارع الى تاويل شيء من الأعيان، التى نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت

---

١. الشعراء (٢٦) آيه١٣.

٢. يونس (١٠) آيه٣٩.

من عند اللّه ورسوله .

بيان وجوه الفرق بين التّفسير والتّأويل

فان كان الانسان ممن خصه اللّه بكشف الحقايق والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان [لا] ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه، فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحة المكاشفة، فان كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح، كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه، فان اللّه سبحانه ماخلق شيئاً في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى وما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي. وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهوالواحد الأحد المبدع سايرالاشياء وكل مايوجد في الارض والسماء. فما من شيء في عالم من العوالم الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة. فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى وهكذا الى الاعلى، فالاعلى حتى ينتهي الى حقيقة الحقايق وسرالاسرار ونورالانوار ووجود الوجودات .

فجميع مافي هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية، كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهي ايضاً امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية. واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضائه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها وتصوراتها ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية، فكذلك جميع مافي عالم الأرواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة التي هي ايضامظهر اسماء اللّه تعالى واسمه عينه، كما حقق في مقامه؛ ثم ماخلق شيء في العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح في الإنسان ولنذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثالاً واحداً في الانسان، ليكون دستورا للبواقي ومقياساً لملاحظة احوالها ولنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها في هذاالعالم الانسانى، ليقاس [به] غيره من معانى الألفاظ التشبيهية.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه قلبه المعنوي ونفسه الناطقة محل استواء الروح الاضافي، الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة اللّه تعالى في هذا العالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره. وفي باطنه روحه الطبيعي الذي وسع سماوات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية، التي فيه موضع قدمي الناطقة اليمني واليسري اي قوتيها العلمية والعملية او المدركة اوالمحركة، كما ان الكرسي موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» وقدم الجبار، كما ورد ان جهنم لايزال يقول «هل من مزيد»[1]. حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني.

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته واضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف، قيل انه «كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض». وقد ورد في الحديث الرباني «لايسعني ارضي ولاسمائي وانما يسعني قلب عبدي المؤمن».

وقال ابويزيد البسطامي: «لولا ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها».

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذا المنوال، علمت ان معنا هذا الإستواء معنا صحيح.

ولايلزم من ذلك صيرورة الروح العقلي الذي هو بريء عن الصفات الجسمية القلب الصنوبرى، بل مستواه اولا ماينا سبه في اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه في اللطافة والتروحن، ثم بتوسطه يستوى الى مادون ذلك المستوي، اعني مستوى

---

١. ق (٥٠) آيه ٣٠.

المستوي هكذا الى ان ينتهي في النزول الى مستوي هو جسم من الاجسام اللطيفة وقس عليه معنى استواء الرحمان على العرش؛ فان ذلك ليس كما زعمه الوهم بأنّ اللّه تعالى بحسب ذاته الأحدية المقدسة عن عالم الامكان، فضلاً عن الاجرام يستوي على جسمية العرش؛ بل اول ما استوى عليه ملك مقرب وروح هو اعلى الأرواح، كما ان جسمية العرش اعلى الأجسام وبتوسط ملك آخر دونه في الرتبة من جوهر نفساني يحرك العرش، حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكاً عقلياً غائيّاً، كما يحرك المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الغائية الفاعل القريب وهكذا يتنزل الأمر من الباري الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية ومنها الى القوة السارية في جسميته[1].

---

۱. حقیر در مقدمهٔ رسائل موجود در این مجموعه «مسائل قدسیه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل»، برخی از مباحث مربوط به متشابهات از کلمات قدسیهٔ «قرآن» و «احادیث» صادر از مصدر وحی و مکاشفه رابیان و تحقیق نموده است و تصمیم دارد رساله ای مبسوط ومستقل در باب متشابهات منتشر نماید که به منزلهٔ شرحی است بر این اثر صدرالحکماء ـ رضی اللّه تعالی عنه ـ. مؤلف علامه متعرض برخی از مباحث مهم راجع به این مسأله نشده است از قبیل: معنای متشابه، جهات فرق بین محکم و متشابه، فرق تفصیلی بین تفسیر وتأویل، بیان احادیث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بین ظاهر و بطن و حد و مطلع وغیر این مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسیر.

وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة اواخر ليلة ۱۸ من شهر الربيع المولود سنة ۱۳۹۲ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفاني السيد جلال الدين الآشتياني كتب اللّه له بالحسنى.

تعلیقات متشابهات القرآن

نظر به آن که نسخ رسالهٔ «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود، حقیر با تحمل مشکلات نسخه ای صحیح از آن مرتب ومنظم نموده، از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح وتفسیرکبیر خود بر قرآن عنوان وتحقیق فرموده است. از باب امتثال امرِ یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را به عنوان حواشی با علائم مخصوص به این رساله منضم نمودیم.

(۱) في المفاتیح: «في بیان مذاهب الناس في باب متشابهات القرآن، اعلم ان للناس في باب متشابهات القرآن والحدیث کقوله تعالی: **«یداللّه فوق ایدیهم»**[۱]. وقوله: «استوی علی العرش»[۲]، و «جاء ربك». وکذلك: الوجه، والضحك، والحیاء والغضب، والاتیان في ظلل من الغمام. ومایجري مجراها من الالفاظ التشبیهیة کثرة مذاهب:

احدها: مذهب (مسلك ـ خ ل) اهل اللغة وعلیه اکثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة

---

۱. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۲. الفرقان (۲۵) آیه ۵۹.

والكرامية وهو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافياً للقوانين العقلية (زعما) منهم ان الذي لايكون في مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء في صفة المجرد: ليس بداخل العالم ولاخارجه، ولامتصل ولامنفصل، لاقريب ولابعيد ولافوق ولاتحت، لامتناه ولا، لامتناه؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الأمور الذهنية الصرفة، فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس الصفات للأمور، بل علامات اللاشيء، لواجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة كمال، مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور في الحقيقة، سلوب لأوصاف النقايص عن الباري لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه السلوب»، لكن سلب النقايص مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية، كماان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه نامياً وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايص عنه، لأجل ذات (ذاته الأحدية ـ خ ل) الاحدية من غير تركيب»[١].

وثانيها: منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تأول (وهو تأويل ـ خ ل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى ـ خ ل) الى معان، تطابق قوانين النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفّظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايص الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه في بعض، فكل ماورد في باب المبدأ ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في المعاد، جروا على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر المعتزلين (المعتزلة ـ خ ل) كالزمخشري والقفال وغيرهما من اهل الإعتزال.

---

١ . واعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض).

ورابعها: مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور اللّه في آياته من غير عِوَر ولا حِول ويشاهدونه تعالى في جميع الاكوان، من غير قصور ولاخلل؛ اذ قد شرح اللّه صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنورالايمان، فلإنشراح صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون مالايراه غيرهم ويسمعون ما لايسمعون، ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، كالفاتر من الماء بل الخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء، فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير الى كيفية مذهبهم في ذلك باشارة خفية.

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات.

قال ابوعبداللّه محمد الرازي صاحب التفسير الكبير وكتاب نهاية العقول في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام اللذات، لما ذكر ان العلم باللّه تعالى وصفاته وافعاله، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك.

فعلم الذات عليه عقدة: ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور موجودة زايدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة ـ خ ل) هل الفعل منفك عن الذات، متأخر عنها او لازم مقارن لها، ثم انشد:

نهاية اقدام العقول عقال   واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا اذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال: «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلاً ولاتروى غليلاً ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن.

أقرأ في الإثبات «الرحمن على العرش استوى»[1]، «إليه يصعد الكلم الطيب»[2]

---

١. طه (٢٠) آيه٥.
٢. فاطر (٣٥) آيه١٠.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»[1] «ولايحيطون به علماً»[2] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

وقال ابن ابي الحديد البغدادي - وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة -: «باغلوطة الفكر حار امري، وانقضى عمري، سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكر، خارج عن قوة البشر كان يقول خونجي - الذي سمى كتابه كشف الاسرار -: «اموت ولم اعرف شيئاً، الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»، ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلآء لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل اللّه تعالى وهي التأمل في كتاب اللّه وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير اللّه، من حب الجاه والرياسة والثروة والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا، بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط في البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتايج الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى اللّه واضح، في غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مأمونون واللّه لايضيع اجر المحسنين، قال تعالى «إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد[3]» و قال من قرب اليّ شبرا قربت اليه ذراعا وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائي، فانا اشد شوقا الى لقائهم من كان للّه كان اللّه له.

(۲) في المفاتيح: «في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال، قال القفال في تفسير قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»: المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة اللّه وكبريائه وتقريره: انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته،

---

۱. الشورى (۴۲) آیه۱۱.
۲. طه (۲۰) آیه۱۱۰.
۳. القصص (۲۸) آیه۸۵.

بما اعتادوه من ملوكهم [وعظمائهم فمن ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم] وامر الناس بزيارته، كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود انه يمين اللّه تعالى في ارضه، ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذا ماذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين.

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال: «الرحمن على العرش استوى»[1] ثم وصف عرشه بانه على الماء، ثم قال: «وترى الملائكة حافّين من حول العرش يسبحون[2]» وقال تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»[3] ثم اثبت لنفسه كرسياً. وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والأرض»[4].

اذا عرفت هذا فنقول: كلّ ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها، بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توقفنا هيهنا على ان المقصود تعريف عظمة اللّه تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى» انتهى كلامه.

وقد استحسنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين، كالزمخشري والرازي والنيسابوري والبيضاوي.

وظنى ان ماذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال، غير مرضى عنداللّه وعند رسوله؛ لأن حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجردالتخييل والتمثيل من غير حقيقة، قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهتداء والتحصيل، اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الإعتقاد بالمعاد الجسماني واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وساير المواعيد.

---

١. طه (٢٠) آيه٥.
٢. الزمر (٣٩) آيه٧٥.
٣. الحاقه (٦٩) آيه١٧.
٤. البقره (٢) آيه٢٥٥.

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخييل بلا تحصيل، فكما جاز ان يحمل بيت اللّه وتقبيل الحجر وما في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخييل والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار، فليجز مثل ذلك في الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم. بل الحق المعتمد ابقاء الظواهر على هيئتها واصلها، اذ ترك الظواهر يؤدي الى مفاسد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية، فينبغى للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولايبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخين في العلم، ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عنداللّه تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي اللّه بالفتح او امر من عنده ويقضى اللّه امراً كان مفعولاً امتثالاً لأمره ﷺ: «ان للّه تعالى في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها».

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة، كما انه يشاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على مايعرف كنهها، كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب، كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التميز والتصرف في الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل اللّه تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من القرآن: «وما يعلم تأويله إلّا اللّه والراسخون في العلم[۱]» ولما قال في الغامض منه «لَعَلِمه الذين يستنبطونه منهم»[۲].

ولما دعا رسول اللّه ﷺ في حق اميرالمؤمنين ؑ: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل».

---

۱. آل عمران (۳) آيه۷.

۲. النساء (۴) آيه۸۳.

فان كان علم التأويل امراً حاصلاً بمجرد الذكاء الفطري اوالمكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار ، لما كان امراً خطيراً وخطباً جسيماً استدعاه رسول اللّه ﷺ بالدعاء من اللّه لأحب خلقه اليه وهو علي ﷺ .

اما ماذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر ، فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه ، بل ينبغي ان يعلم ان للّه تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم ، مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانسانى اولاً ومهبط نوره وبواسطته يسري الى ساير مواضع البدن وهذاالاختصاص امر فطري الهي من غيروضع واضع وانما آمره وواضعه هواللّه تعالى وهو بيت معرفة اللّه تعالى «لأن معرفة الشيء من حيث هى معرفته ، ليست شيئاً غيره فيكون بيت اللّه ايضا بهذا المعني بالحقيقة خ» ، كذلك الكعبة بيت اللّه واشرف بقاع الارض التي فيها يعبداللّه واول بيت وضع للناس في الارض ومحل العبادة بما هي عبادة هو محل حضورالمعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتاً له بالحقيقة لابالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولاً ، لامحسوساً باحدى هذه الحواس وما هوالمحسوس منه ليس بيته ، اذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس ، معبدا ومشعرا للعبادة ، بل هو من هذه الجهة كساير مواضع الأرض ولابد ان تعلم ان المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه ، فان زيداً مثلاً ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ، ذا وضع .

واما من حيث كونه موجوداً مطلقاً او جوهراً ناطقاً ، متوهماً متخيلا ، فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة .

اولا ترى ان النبي ﷺ قال : «ان المسجد يزوي بالنخامة» مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلا وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة ، فكان مراده ﷺ النخامة يوجب قله توقيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة اللّه تعالى ؛ فيجب ان يكون موقراً مستعظما والقاء النخامة فيه ينافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لافي الحس

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره.

روى الشيخ الجليل محمد بن على بن بابويه القمى (ره) في كتاب «من لايحضره الفقيه» عن عيسى بن يونس، قال: كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد، فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لااصل له ولا حقيقة. فقال: ان صاحبي كان مخلطاً كان يقول طوراً بالقدر وطورا بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهباً دام عليه، فقال: ودخل مكة تمردا وانكارا على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره.

فأتى جعفربن محمد ﷺ فجلس اليه في جماعة من نظرائه، ثم قال له ﷺ: ان المجالس امانات ولابد لكل من كان به سؤال ان يسأل، فتأذن لي في الكلام؟ فقال: تكلم. فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير، اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولاذي نظر، فقل فانك رأس هذاالأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه.

فقال ابوعبدالله ﷺ: ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه، استوخم الحق، فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة، ثم لايصدره وهذا بيت استعبدالله تعالى به من خلقه، ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الأرض بالفي عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهي عنه وزجرالله تعالى المنشىء للأرواح بالصور.

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا اباعبدالله فاحلت على غائب، فقال ابوعبدالله ﷺ: ويلك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، واليهم اقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي

اذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلايدري في المكان الذي صار اليه ماحدث في المكان الذي كان فيه.

فاما اللّه تعالى عظيم الشأن الملك الديان، فانه لايخلو منه مكان ولايشتغل به مكان ولايكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته، صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه؛ فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا سالتكم ان تلتمسوا لي جمرة فالقيتموني على جمرة.

(٣) في التنبيه على فساد ماذهب اليه اهل التعطيل من سوء التأويل.

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالاً واعظم منالاً من ان يناله بقوة التفكر اهل الاعتزال، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابوبصير عن ابى عبداللّه ﷺ انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله».

وفي رواية عنه ﷺ قال: «الراسخون في العلم اميرالمؤمنين والأئمة المعصومون من بعده ﷺ.»

وعن ابي بصير قال سمعت اباجعفر محمد ﷺ في هذه الآية: «**بل هو آيات بينات فى صدورالذين أوتوا العلم**»[١] فأومي بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لايمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباسِ انوارالحكمة من مشكاة علوم النبوة واستيضاء اضواء المعرفة من جهة احكام التابعية المطلقة وتصفية الباطن، بالعبودية التامة واقتفاء آثارالأئمة الماضين الواقفين على اسرارالشريعة وتتبع منار الهداة المتقين المطلعين على انوارالكتاب والسنة، لينكشف على السالك شيء من انوار علوم الملائكة والنبيين ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين. وستسمع انموزجاً مما وصل الينا

---

١. العنكبوت (٢٩) آيه ٤٩.

ان شاء اللّه تعالى في هذا الباب من اسرارهم وتتبعنا من انوارهم، ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبة اسطر لابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان.

ثم لايخفى على ذوى الحجى ممن له تفقه في الغرض المقصود، من الارسال والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية، سيما اذا قالوا (يد) لاكهذه الايدي و (وجه) لاكهذه الوجوه و (سمع) لاكهذه الاسماع و (بصر) لاكهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق المتأولين، وابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يأمن فيها الغايلة.

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوايل، المفهومات هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراداللّه تعالى ومراد رسوله ﷺ لكن الاقتصار على هذا المقام من قصور الافهام وضعف الأقدام، واما التحقيق فهو مما يستمد من ابحر علوم المكاشفة لايغني عنه ظاهر التفسير، بل لعل الإنسان لوانفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب ومايرتبط بمقدماته ولواحقه لكان قليلا، بل لانقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا وتحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره بعد غرازة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم، للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص أوكمل قل أو كثر ولهم درجات في الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره.

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى، فلا مطمع لأحد فيه «قُل لو كان البحر مداداً»[1] لشرحه والأشجار اقلاما، فاسرار كلمة اللّه تعالى لانهاية لها؛ فنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد

---

۱. الكهف (۱۸) آيه ۱۰۹.

الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون.

(٤) في المفاتيح: ومما يجب ان يعلم: ان الذي حصل اويحصل للعلماء الراسخين والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره، ليس مما يناقض ظاهر التفسير، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره؛ فهذا هو مانريد بفهم المعاني لامايناقض الظاهر، كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخييل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أوالقدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخييل الخالي عن التحصيل، لأن كلها مجازات لايصار اليها من غير ضرورة، ثم لاضابطة للمجازفات والظنون والاوهام فكيف يصار اليها.

ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة، لكن مستعملة مجازاً.

قلنا: الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولامستعارة، بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها، يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولايقع فيها تلبيس واما قوله تعالى: «فى ظلل من الغمام»[1] وقوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن تاتيهم الملائكة أو ياتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك»[2] على القسمة المذكورة وماجري مجراه، فليس يذهب الاوهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة أو مجازية؛ فان كان أزيد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق أيديهم»[3]، «مافرطت فى جنب الله»[4]، فهو مما يجوز ان يكون موضع

---

١. البقرة (٢) آيه ٢١٠.

٢. الانعام (٦) آيه ١٥٨.

٣. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولايشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولايلتبس على ذوي معرفة في لغتهم، كما لايلتبس عليه في تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولامجازية بلاشبهة ولامراداً فيها شيء يخالف الظاهر.

فلايجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى اللّه تعالى ويعول عليها ولايتجاوزها الابنص صريح من الشارع أو من ينتمي اليه او لمكاشفة تامة او وارد قلبى، لايمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون أو من القرون الخالية وشر القرون ماطوى فيه بساط الاجتهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى، باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح اللّه والأمن من مكر اللّه تعالى والاستحقاق لسخطه والاحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والاحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرد والغمز عن مكاشفة الانوار، التي يكاشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات اللّه تعالى في ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم، فهم في الحقيقة عبادالرحمان الواقفون على اسرار القرآن، دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المشبهين او من المدققين المناظرين؛ فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء من ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية.

(٥) في المفاتيح: قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية اربعة مقامات:

فمن مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير

---

۴. الزمر (٣٩) آيه ٥٦.

جميع الظواهر في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار في قول هؤلآء «أن افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله»[1] وقول هؤلاء «إنّ الله حرمهما على الكافرين»[2] وزعموا ان ذلك لسان الحال.

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة ـ اتباع ابن حنبل ـ حتى منعوا تأويل قوله «كن فيكون»[3] وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون، حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التأويل الا لثلاثة الفاظ قوله ﷺ: الحجر الأسود يمين الله في الأرض. وقوله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن.

وبعض الناس اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل، رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط؛ فانه اذا فتح باب التأويل، وقع الخلق في الحزق والعمل بالرأي، فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الاقتصاد في الاعتقاد.

وقال ابو حامد الغزالي: لابأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جائت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء، الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

واما المقام الثالث: فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد، فأولوا اكثر مايتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة ـ خ ل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية،

---

١ و٢. الاعراف (٧) آيه ٥٠.

٣. البقرة (٢) آيه ١١٧.

اصحاب ابی الحسن الأشعری وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم يأوله الأشاعرة، فأولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقروا بحشر الأجساد وبالجنة وباشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم.

ومن ترقيهم الى هذا الحد، زاد المتفلسفون والطبيعيون، فأولوا كلّ ما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لايدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بين برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال ـ خ ل) المأولة.

واما الاقتصاد الذي لايفوته الغالي ولايدركه المقصي (المقصر ـ خ ل) فشيء دقيق غامض، لايطلع عليه الا الراسخون في العلم والحكم والمكاشفات، الذين يدركون الامور بنور قدسي وروح الهي لابالسماع الحديثي ولا بالفكر البحثي.

اقول: وكما ان اقتصاد الفلك في طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد، لا كاقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما، فكذا اقتصاد الراسخين في العلم ليس كاقتصاد الأشاعرة، لأنه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض، كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض.

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها، من غير تشبيه وتعطيل وتنور باطنهم بنور قذف الله تعالى في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معاني الألفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لأمكن التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافى بين مطالبهم ومسلماتهم، كساير الفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف

طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «**كلما دخلت أمة لعنت أختها**»[١].

واما طريقة اهل اللّه تعالى، فلاخلاف فيها كثيراً، لأن مأخذ علمهم ومعارفهم من عنداللّه «**ولو كان من عند غيراللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**»[٢] و «**و من لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور**»[٣].

(٦) في المفاتيح: في اظهارشيء من لوامع علوم المكاشفة في تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ماخصه اللّه تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان.

واما الأنموذج الذي وعدناك ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين، الذين لايعلم غيرهم بعداللّه تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «**لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد**»[٤].

فها انا أذكر مثالاً ولمعة منه ان شاء اللّه تعالى لأني اراك عاجزاً عن دركه قاصراً فهم سره وحقيقته فانه «**نبأ عظيم**»[٥] و «**أنتم عنه معرضون**»[٦] ولأني اخاف ان يكذبوني، فلأجل هذا يضيق صدرى ولاينطلق لساني، كما في قوله تعالى «**بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تاويله كذلك كذّب الذين من قبلهم**»[٧].

ومع اللتيا والتي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة، ابقاء الظواهر على حالها وان لايأول شيئاً من الاعيان التي نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التي

---

١. الاعراف (٧) آيه٣٨.
٢. النساء (۴) آيه٨٢.
٣. النور (٢۴) آيه۴٠.
۴. فصلت (۴١) آيه۴٢.
۵. ص (٣٨) آيه۶٧.
۶. ص (٣٨) آيه۶٨.
٧. يونس (١٠) آيه٣٩.

جائت من عندالله ورسوله، فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقايق والمعاني والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب؛ فالله سبحانه ماخلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا الا وله نظير في عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء.

فما من شيء في الارض ولا في السماء الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى، هكذا الى حقيقة الحقايق ووجودالموجودات؛ فجميع مافي هذاالعالم امثلة وقوالب لما في عالم الروح، كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصاير ان هوية البدن بالروح وكذا جميع مافي عالم الارواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة، التي هي ايضا مظاهر اسماء الله واسمه عينه، كما حقق في مقامه. ثم ماخلق في العالمين شيء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح في الانسان، فلنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد في هذا العالم الإنساني ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوي محل استواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره وفي الباطن روحه الطبيعي، الذي وسع سماوات القوي السبع الطبيعية وارض قابلية الجسد وفي باطن باطنه، نفسه الحيوانية التي هي موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى، أي المدركة والمحركة كما ان الكرسي موضع القدمين، قدم صدق عند ربك وقدم الجبار

حين يضع في النار.

ثم العجب كل العجب وليس بعجب ان العرش مع عظمته واضافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل: انه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض. وقد ورد في الحديث الرباني: لايسعني ارضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. وقال أبويزيد البسطامي: لو ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما احس بها.

فاذا علمت هذاالمثال وتحققت القول على هذاالمنوال، فاجعله دستوراً لك في تحقيق حقايق الآيات وميزاناً تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات، فاذا بلغك عن رسول اللّه ﷺ: ان للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر. أوسمعت في الحديث عنه ﷺ انه قال في عذاب الكافر في قبره: يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً لكل تنين تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون. فلا تَتَوَقَّفْ في الايمان به صريحاً من غير تأويل ولاتحمله على الاستعارة اوالمجاز، بل كن أحد رجلين اما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل أوالعارف المكاشف ذوالعينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقايق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصورالمباني، كما شهده أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصير الظاهر ولاتكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول: انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ باللّه وبرسوله ﷺ من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة.

ولاالرابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفهومات كلية عامية، فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية؛ لأن بناءها على امور يشاهدها الأنبياء ﷺ مشاهدة عينية لايمكن ذلك لغيرهم ﷺ الا بمرآة تابعيتهم.

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة، لكن لاقيمة لك

في الآخرة الابقدر قيمتك في الدنيا ولامقدار لك في عالم العقبى الاعلى، مبلغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرتبة هناك، لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحقة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

فغير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السليمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية، فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما اهملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه بلسان قابليتك، موجباً لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثاً لعذابك بانقطاعك عن مبناك ومبتغاك.

وعلى أي الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره، كماليس للبهيمة نصيب من اللب الا في قشره الذي هوالتبن. والقرآن غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفي كل غذاء مخ ونخالة وتبن، وحرص الحمار على اغتذائه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وأنت ونظراؤك شديد الحرص على أنْ لاتفارق درجة البهائم ولاتترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية، فدونكم والانسراج في رياض القرآن، ففيها متاع لكم ولأنعامكم.

وان كنت من قبيل الرجل الثاني فبسبب رسوخ قدمك في مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين، يسرالله تعالى لك ان تعرف عرفاناً ذوقياً وعلماً كشفياً ان التنين الذي اشار اليه النبي ﷺ في الحديث المذكور ليس مجرد تخييل بلاتحصيل وتخويف بلا أصل وتهويل من غير حقيقة، كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين، بل انما هو تفصيل وشرح لقوله ﷺ: «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقوله تعالى: «يوم تجد

كلّ نفس ماعملت من خير محضرا ... »[1] .

بل سر قوله تعالى : «كلا لوتعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين»[2] . اي ان الجحيم في باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين ، بل هو سر قوله : «يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين»[3] ولم يقل انها سوف تحيط ، بل قال هي محيطة بهم .

وقوله : «إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها»[4] ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق اللّه لسانه بالحق ولعله لايطلع على سر مايقوله ، فان لم تفهم معاني القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره ، كماليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبنها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها .

فنقول : هذاالتنين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر ، بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر ، كان في حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة ، فاحس بلذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (شهوته ـ خ ل) لمتاع الدنيا .

واصل هذاالتنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة . فكما ان لكل خلق صورة طبيعية في هذا العالم ، كما يشهد في الحيوانات ، فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودارالحيوان . واصل ذلك التنين معلوم لذوي البصائر وكذا كثرة رؤوسه .

---

١ . آل عمران (٣) آيه٣٠ .

٢ . التكاثر (١٠٢) آيه٥تا٧ .

٣ . العنكبوت (٢٩) آيه٥٤ .

٤ . الكهف (١٨) آيه٢٩ .

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين، فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة، فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لامجرد جهله باللّه تعالى وكفره، بل لمايدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استحبّوا الحيوة الدنيا على الآخرة»[1].

فكل ما يدعو اليه الجهل باللّه وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزايلة، فهو بالحقيقة تنين يلذعه ويلسعه في اولاه وأخراه، سواء كان مع صورة مخصوصة، كما في عالم القبر بعدالموت أولم يكن، كما في عالم الدنيا قبل الموت وعند عدم تمثل هذا الامر اللذاع اللساع على صورة تناسبه لايعوذه شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعاً وخصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وإنْ كان اعتبارالناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه مجاز، كما في لفظ الميزان.

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل في منهج الراسخين في العلم، هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزايدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى، بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له بتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً؛ فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل مايقاس به الشيء بأي خصوصية كانت ـ حسية أوعقلية ـ يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة

---

۱. النحل (۱۶) آيه۱۰۷.

والشاغول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء ميزان يناسبه ويجانسه.

فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغول ميزان الأعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطرلاب، ميزان الإرتفاعات القوسية من الأفق اولا ولجيوبها وأوتارها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض، ميزان كمية الشعر والمنطق، ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً، فالكامل العارف اذا سمع الميزان لايحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل مايسمع ويراه؛ فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولايتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة، فلجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية و اخلاد عقله الى أرض الحيوانية، فيسكن الى اوايل المفهوم ويطمئن الى مبادي العقول ولايسافر من مسقط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولايهاجر من بيته الى اللّه تعالى ورسوله ﷺ حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية، ثم لايصل الى عالم المعاني لعدم وثوقه بما وعده اللّه تعالى ورسوله وعدم تصديقه بما قال تعالى **«ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى اللّه و رسوله ثم يدركْه الموت فقد وقع أجره على اللّه»**[1] والحاصل ان الحق عند اهل اللّه هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب اليه محققوا الإسلام وائمة الحديث، لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين والائمة المعصومين ـ سلام اللّه عليهم اجمعين ـ من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لايستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق اللّه تعالى.

قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولاتعطيل،

---

١. النساء (۴) آيه ١٠٠.

فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر، كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً»، كيف ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول، كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فايدة في نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة، فكيف يكون القرآن «تبياناً لكل شيء» و «هدىً ورحمة» وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ماقالوا ألغازاً ومجازاتٍ طول أعمارهم، فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه، اعلم العالمين عن ذلك. فليس لمن بقي في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام اللّه تعالى وكلام رسوله ﷺ ان يكون ظاهره كفراً والحاداً والغازا ومجازا من غير قرينة أومع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة، فثبت من تضاعيف ماذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه».

(۷) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب، قدمرت الإشارة الى ان كلّ ما يوجد في هذاالعالم فهو مثال لأمرروحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان: احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة ومافيها والجحيم ومافيه على درجاتهما ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعني العقلي الخالص، الذي لايشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شيء وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً في تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذاالمثال الجسماني مرقاة الى المعنى الروحاني ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى اللّه وعالم ملكوته، فيستحيل الترقي الى عالم الآخرة في شيء من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال، لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلّهم يتفكّرون»[۱] وقوله عز من قائل

---

۱. الحشر (۵۹) آیه۲۱.

«ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكّرون»[1] وقيل: من فقد حساً فَقَدْ فَقدَ علماً والقرآن والاخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس، الذي مر ذكره في مثال التنين المشار اليه في الحديث النبوي في عذاب القبر للكافر؛ فهذا التنين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين في عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته، لكن لايمكن لغيره ممن هو في هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الأخروية الملذة أوالموذية وان كانت موجودة الآن.

فان الجنة التي يتصل اليه بعد الموت هي موجودة لك الآن، ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلاقي حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهله محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حيّاتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدر الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر، كما سيجيء شرح ذلك وامثاله في تفسيرات الآيات التي هي في تشريح احوال الآخرة إن شاء اللّه تعالى والغرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم اللّه تعالى وامثالها موجودة في هذا العالم مثل قوله تعالى «يداللّه فوق أيديهم»[2] وقوله تعالى «علّم بالقلم»[3] وقوله «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان»[4] ومثل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» اولاترى ان روح الإصبع هي القدرة والقوة على سرعة التقليب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث هذا يغويه وذاك يهديه واللّه تعالى يقلب قلوب عباده، كما تقلب انت الأشياء باصبعك.

---

١. الواقعة (٥٦) آيه ٦٢.

٢. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

٣. العلق (٩٦) آيه ٤.

٤. المجادله (٥٨) آيه ٢٢.

فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى اللّه تعالى نسبة اصبعيك في روح الاصبعية وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا مانقل عنه ﷺ انه قال: ان اللّه خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقي الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأمثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم وحقيقته، شيء يسطر به؛ فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في الواح القلوب، فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، اذ لكل شيء حد وحقيقة وهي روحه وملاك امره، فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل اللّه خاصة، كما ورد في الحديث واهلت لمرافقة الملأ الأعلى وحسن اولئك رفيقاً وفي القرآن اشارات كثيرة من هذاالنمط، بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر.

فان كنت لاتقوى على قبول مايقرع سمعك من هذاالباب الا مايستند ذلك الى احد من المفسرين في تفسيره العامي، كقتادة أو مقاتل أو مجاهد أوسدي أوغيرهم، فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نورالبصيرة وكلامنا ليس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير في معنى قوله تعالى **«انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها»**[١] وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذي به حياة كل شيء في هذا العالم، كما بالعلم حياة كل نفس في الآخرة ومثل القلوب بالأودية والينابيع، لأنها مواضع العلوم التي بهاالحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذي لابقاء له ولاقوام، ثم ينبهك في آخرها بقوله تعالى **«كذلك يضرب اللّه الأمثال»**[٢].

تنبيه تذكيرى

بل نقول: كل مايحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجه،

١و٢. الرعد (١٣) آيه١٧.

لوكنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل: ان التأويل كله يجري مجرى التعبير ومدار تداور المفسرين على القشرة، ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر، كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام ان في يده خاتماً يختم به فروج النساء وافواه الرجال الى الذي يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان.

فان قلت: لِمَ أبرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحاً، حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل.

فالجواب: ان الناس نيام في هذاالعالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ، الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت.

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذاالعالم نائم وان كنت عارفاً، فالناس كلهم نيام في هذا العالم، فاذا ماتوا وانتبهوا، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الامثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية، كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا، فكل ما يراه الانسان في هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه، حينئذ يقول المجاهد والغافل: «يا ليتنا أطعنا الله و أطعنا الرسولا»[1] و «يا ليتنا نرد»[2] ويقول: «ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلا»[3] و «ياويلتى ليتني لم اتخذ فلاناً خليلا»[4] و «ياحسرتىٰ على ما فرطت فى جنب الله»[5] الى غير ذلك من

---

١. الاحزاب (٣٣) آيه٦٦.
٢. الانعام (٦) آيه٢٧.
٣. الفرقان (٢٥) آيه٢٧.
٤. الفرقان (٢٥) آيه٢٨.
٥. الزمر (٣٩) آيه٥٦.

الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد.

فافهم وتحقق انك لما كنت نائما في هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعدالموت وعند ذلك تصير بصيراً اهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً وقبل ذلك، فلايحتمل درك الحقايق الا مصبوبة في قوالب الأمثال الخيالية، ثم بجمود فطرتك عندالحس تظن ان لا معنى له الا هذاالمتخيل وتغفل عن الحقيقة والسر، كما تغفل عن روح قلبك ولاتدرك منه الا صورة قالبك **«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون»**[1].

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملة من وسط متحفلات، ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح، اذ هو ايده اللّه تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن ونارموقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد، كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المباني لآلي المعاني، فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية، من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى اللّه مصيرها ومثابها ومناصها.

---

۱. العنكبوت (۲۹) آيه۴۳.

(٣)

أجوبة المسائل

هو الهادي الى طريق الصّواب

جواب مسائل بعض الخلاّن لصدرالحكماء «قدس اللّه سره»[1]

بسم اللّه الرَّحمن الرَّحيم

وصل اليّ كتاب من اعزالإخوان الإلهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين، مشتملاً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهرالإحسان والنعم، دالاً على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس، وسكونه الى مايتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس باللّه واعتنائه بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، متعظماً في الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكمل به القوة النظرية التي هي رئيس سايرالقوا الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح، فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كمايستحقه وكما ينهض به (القدرة والطاقة ـ كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لايتيسر الا مشافهة

---

١. في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحيوة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ استادنا القديس صدر اعاظم الحكماء والمحدثين مولانا صدرالحكماء «دام ظله».

واعلم ان هذا العنوان: «هوالهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلان» موجود في النسخ الثلاثة التي وجدناها بعد الفحص البالغ.

ـ مواجهة ، وبعد شروط ـ لاتنعقد ـ الا ـ مكافحة .

فـان نشر الحقـايق واطلاع الرعـاع والمضغـة عليـهـا وتمكينهم من تلقي الاسـرار التي ليسـوا من اهلها وذويها مما يستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف . واما مايمكـن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي ، الذي يقرب طباع جمـهور ارباب الأبحاث النظرية ويناسب افـهام اقوام العلوم الرسمـية ، فهو هذا الّذي نستعرضه عليه فلنورد مـا سأل عنه بلفظه ، ثم نتـبع كل مسألة مـنها بالجواب مـستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم الصواب .

المسألة الأولى

انهم[1] قد اتفقوا (على ان الواجب مختار): بمعنى: «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل». ولاشك في انه لابد للمشية من العلم المقدم على الايجاد، فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشيء معلوماً، كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه؟ وصاحب الاشراق حيث لايقول بالعلم المقدم مايقول في الشرطية المذكورة؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولو قال تنهدم القاعدة التي قررها في العلم.

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه الأيام.

الجواب

ان حبيبي[2] وفقه اللّه تعالى حيث علم وتحقق ان اختياره تعالى، ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار؛ فليعلم ان مشيته تعالى للأشياء،

---

١. اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام.

٢. في نسخة م-ل: وفقك اللّه تعالى حيث علمت وتحققت ان ...

ليست الا عنايته بها ومحبته لها وهي تابعة لمحبته تعالى ذاته المقدسة وناشية عنها؛ فان من ابتهج بشيء ابتهج بجميع مايصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عن ذلك الشيء. فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل انها صدرت[۱] عن ذاته تعالى[۲].

فالغاية له تعالى في الايجاد نفس ذاته المقدسة وكل ماكانت فاعليته لشيء على هذا السبيل، كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدرالفعل عنها، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادراً عن ذاتها، فكانت حينئذ فاعلاً وغاية. وماوجد كثيراً في كلامهم من: ان العالي لايريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملا به، لاينافي ماذكرناه؛ إذ المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل، هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لاماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية.

فلو احب واجب الوجود مفعوله واراده لأجل كونه اثراً من آثار ذاته، ورشحة من رشحات فيضه، وجوده لايلزم من احبابه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً، بل بهجته انما هي بماهو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله، فالمحبوب والمراد بالحقيقة، نفس ذاته تعالى لذاته.

قرأ الفارسي بين يدى (الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير) قوله تعالى: «يحبهم ويحبونه»

---

۱. في نسخة م ـ ل: «لاجل انها صادرة عن ذاته ...»

۲. برخی گويند: اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد به قدم، بعضی از ممكنات اراده را از حق تعالی سلب نموده اند و جمعی از اصحاب خنّاس قائل به تجدد اراده شده اند و جماعتی به اخبار وارده از اهل بيت استدلال به نفی اراده نموده اند (ارادته فعله)؛ تمسک به اخبار وظواهر در اعتقادات جايز نيست، گرچه ظواهر ونصوص زيادی دلالت دارد بر تقدم اراده به افعال حق مثل: اذا اراد اللّه لشيء (مراد از شيء قطعاً معلول امكانی است) ان يقول له كن فيكون. اما وجه بطلان قول كسی كه اراده را از صفت فعل می داند، واضح است.

فقال: الحق يحبهم لأنه لايحب الا نفسه، فليس [١] في الوجود الا هو وماسواه، فهو من صنعه فقد مدح نفسه.

---

١. واعلم انه لايلزم ان يكون الإرادة امراً زائداً على ذات المريد ولايلزم ايضاً ان تكون الغاية، اي العلة الغائية امرا زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دارالحركات والمتحركات والموجودات التي تكون الغاية متمم فاعلية الفاعل. بيان اين مطلب توقف دارد بر ذکر تحقیقی عمیق که در فهم مطالب مذکور در جواب مدخلیت تام دارد، بنابر اصالت وجود ووحدت حقیقت هستی و تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی، جمیع صفات کمالیه وجود عین حقیقت وجود است در جمیع مراتب وجودی. یکی از معانی عامّه که در جمیع مراتب و مظاهر وجودی تحقّق دارد و ساری در همه حقایق است، اراده به معنای حُب و عشق به شيء و رضای به شيء است که تابع ادراك خیر و شهود امر ملایم وغیرمنافی با ذات عاشق ومحب بوده و از آن به ابتهاج نیز تعبیر شده است.
مخفی نماند که این بهجت و سرور و عشق و حُب ناشی از درك وشهود کمال وخیریت گاهی به این صورت متحقق شود که عشق و حب و عاشق و محب و معشوق ومحبوب و مبتهج و بهجت در یک شيء واحد مجتمع شود و یک وجود واحد از آن جهت که کامل تام و خیر مطلق است، منشأ حب و عشق است و از آن جایی که شيء در ذات این بهجت و سرور را شهود می کند، مبتهج است و نتیجةً خود مبتهج است و چون عاشق حقیقی نفس عشق است[١]، عاشق ومعشوق و عشق و به حسب واقع مرید ومراد و اراده یک شيء واحد است. و از آن جایی که وجود دارای مراتب ومظاهر متعدد است، گاهی مرید و عاشق و محب امری و مراد ومعشوق امر دیگر است، اگرچه در این جا نیز و نیز در موارد دیگر یک نوع وحدت و اتحادی بین مرید و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقیقت وجود وعلم و قدرت و اراده و سایر شؤون وجودی، هر وجود و موجودی خود مصداق علم و عالم و معلوم و مرید و اراده و عشق و معشوق وعاشق و رضا ومرضی و راضی است و این معانی به حسب شدت وضعف و وحدت وکثرت تابع وجودند و در جای خود نیز بیان شده است که اول تعیّن عارض بر اصل وجود، تعین شهودی وعلمی ونوری است که مفتاح جمیع مفاتیح غیب و شهود می باشد.
خلاصه کلام آن که از آن جایی که جمیع صفات کمالیه از جمله اراده که از آن به: علم به نظام اتم و احسن[٢]، تعبیر شده است واهل عرفان از آن به حب وعشق به ذات و معروفیت اسماء وصفات

---

(١) از همین جا سر معنای این کلمهٔ قدسیه که «کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف ...» ظاهر می شود ومنتظر باش که آن را تحقیق می نماییم.

(٢) اراده بر دو قسم است: تکوینی و تشریعی که از دوم علمای کلام و محققان از علمای علم اصول فقه در بحث طلب و اراده، به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت ومفسده در افعال مکلفان یاد کرده اند و دراین مقام (یعنی فرق بین این دو اراده) بحثی تحقیقی است که شاید در این حواشی به طور اختصار متعرض بیان آن شویم.

←

والغرض ان محبة اللّه للخلق عائدة اليه حقيقة، كما إنك إذا أُحببت إنساناً فتحب آثاره، لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ماقيل شعراً:

امـــر علـى الديار ديار سلمى ... اقـــبل الجـــدار وذا الجـــدارا
ومـا حب الديار شـغـفن قلبى ... ولـكـن حب من سـكـن الـديارا

ومن ذلك يظهر حقيقة ماقيل: «لولا العشق مايوجد سماء ولاارض ولابرّ ولابحر».

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بذوات الاشياء الصادرة عنه، عين ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء وعلمه تعالى بها بلاترتب وتفاوت، لا في جانب العلة ولا في جانب المعلول، فكذلك عشقه لذاته الذي هو عين ذاته، يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عين ذوات الاشياء بلاجهة اخرى، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالاشياء[1].

→ تعبیر کرده اند و به معنای عام عبارت است از همان معنایی که در صدر این حاشیه بیان شد، در اصل وجود عین آن و به یک معنا امری ساری در جمیع ذرات وجودیه است وعلت آن که جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود در مقام کنز مخفی وعین وجودات امکانی که از مشیت ساری دراشیاء و اراده فعلیه متحقق شده اند و بالاخره عین وجودات مقیده است، که همان مراتب وجودیه باشد وحق اول به حسب اصل ذات، بدون انضمام صفتی از معانی زاید بر ذات و به حسب صریح وجود، متجلی در حقایق است. جمیع صفات به تبع وجود از جمله عشق ساری در اشیاء و حب متجلی در سلاسل طول و عرض وجود عین وجودات است، کما این که علم نیز دارای مراتب است و اراده نیز عین علم و حب و عشق وابتهاج است؛ اراده به معنایی که ذکر شد، عین اصل وجود است، اطلاقاً وتقییدا، عاما و خاصا.

۱. همانطوری که در تعلیقه در مقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده به معنای وسیع کلمه ساری درجمیع مراتب وجودی است واراده ومشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنایی همان ابتهاج به ذات وحب به وجود کامل و حقیقت هستی خیر محض ورضای به ذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافهٔ حقایق است به وجودی جمعی احدی و چون بیان شد که علم به ذات، عین ذات و ذات حق علم وعالم ومعلوم است و به صریح ذات، واجد جمیع خیرات ومبرا از جمیع نقایص غیر ملایم خیریت و کمال است، عشق است وعاشق است و معشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق.

←

بنابراصول وقواعد مقرر در مسفورات این محقق عظیم الشأن، علیت همان تشأّن علت است به صورت معلول ونیز مقرر شده است که معلول باید قبل از وجود خارجی به وجودی مناسب با ذات علت در صریح وجود علت، تحقق داشته باشد[1].

جمیع حقایق وجودی از آن جهت که از حقایق وجودیه محسوب می شوند، در وجود علت و موجد حقایق به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی مخصوص به خود تحقق دارند و از این نحوهٔ وجود، در لسان اسّلاء عقل به وجود علمی نیز تعبیر شده است؛ از آن جایی که علم حق و درنتیجه ارادهٔ او مثل وجود اونهایت و حد ندارد وقدرت او نیز متحد با ذات و صفات حق است، علم به هرچیزی است و از حیطهٔ علم حق هیچ معلومی خارج نمی باشد، این علم عین تحقق اشیاء در وجود حق است به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و از این علم، به علم اجمالی درعین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات وعین اراده و عین معلوم است و مراد ومحبوب ومعشوق کل است و سریان این حب وعشق بالذات که عین ارادهٔ حق است، در هیاکل ماهیات وجلباب اعیان به تبع حب به ذات وابتهاج ذات است و از باب ملازمه بین علم وعشق وحب و اراده به ذات و علم وعشق واراده به آثار ذات حقایق وجودی، بالعرض وبالتبع مراد و محبوب ومعشوق حقند و چون حقایق متنزل ومفاض از ذات عین وجود علمی هستند و از باب عینیت ذات با علم وسایر صفات الهیه مراد ومعلوم ومحبوب در مرتبهٔ اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق است وهمین مراد بودن حقایق در مقام علم، عین اراده حق است و حقایق وجودیه در مرتبه ای اراده و مراد اجمالی وجمعی و در مرتبه ای اراده و مراد تفصیلی حقند به اراده و علم ومعلوم ومراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر مختلف است، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقند، به تبع اراده ومراد بودن ذات.

به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد ومحبوب بالذات هستند ودر مواطن خلق وتفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض وبالتبع وحقایق وجودی در مراتب ومراحل مختلف، از اراده وعلم وقدرت و وجود واحد منبعث می شوند.

به همین مناسبت حکمای محققین فرموده اند: حق تعالی را درمقام ایجاد حقایق وجودی، غرض ومقصودی غیر از ذات خود نباشد واشیاء خارجیه به تبع مراد بودن ذات، مراد حقند واگر فاعلی فعل

(۱) از این معنی به مناسبت تامه و سنخیت ومشاکلت تعبیر شده است، موافقا لقوله تعالی: کل یعمل علی شاکلته. وموافقا لقولهم: فعل کل فاعل مناسب لطبیعته اومثل طبیعته؛ نفی سنخیت همان نفی اصل علیت ومعلولیت است و ملازم با جواز صدور کل شيء عن کل شيء است.

→

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند، باطل است وایصال کمال از ناحیهٔ حق به عباد به این معنا که افاضهٔ فیض ازمبدأ وجود فقط جهت ایصال نفع ویا تکامل عباد باشد، عبارت است از ارادهٔ حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط به حقند وبالذات مراد حق واقع نشوند، چون رسانیدن نفع وایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است، نسبت به مبدأ وجود یا موجب کمال است در حق اول، چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است، جهت وجودوعدمش نسبت به ذات متساوی است صورت اول ودوم بدیهی البطلان وشق سوم مستلزم ترجح بلامرجّح است و بنابر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکّب حق از صفت و موصوف. علاوه بر این جهت، این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت کمالی حق و موجب تمامیّت ذات باشد که افاضه وایجاد بر آن توقف دارد، در حالتی که ذات باید صرف کمال و آنچه که مدخلیت درفاعلیت اودارد عین وجود او باشد.

جماعت اشاعره که حسن وقبح عقلی را منکرند، ازنتایج مترتب بر این مباحث بکلی خود را کنار کشیده اند و فاضل این جماعت و مدافع مسلک اشاعره، فخر رازی در کتاب محصّل در مقام نفی غرض از فعل حق به طور مطلق گفته است: اثبات غرض وعلت غایی درفعل کامل مطلق مستلزم استکمال ذات است و دراثبات مدعای خود، دلیل حکما را در نفی غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقریر وتحریر نموده است[1].

←

(۱) امام فخر به این معنا توجه ننموده است که در صورتی استکمال حق لازم می آید که غایات واغراض زائد بر ذات حق باشد، از آن جایی که مراد ومقصود بالذات حق اول است و جمیع اغراض وغایات به آن حقیقت کامل محض مترتب می شود وحق اول در مقام اظهار کمال خود، غایت ومقصود بالذات وخود مراد واراده بالذات ومحبوب بالذات است و از باب ملازمه بین حب به ذات وحب به آثار اشیاء، مقصود به تبع وبالعرض می باشند «مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه». معنی «لایسأل عما یفعل» آن است که صدور فیض به نحو اطلاق از او به آن جهت است که خود غایت بالذات است و همه اغراض به آن ذات منتهی شود و غایة الغایات و نهایة النهایات اوست و فاعل مطلق و غایت مطلق در ذات او، به وجودی واحد موجوداست وقد قرر في مقره ان الحق هوالمرجع لكل شيء. ونیز بیان شده است که صورت تمامیه که همان غایت باشد، در هر معلولی وجود علت است والنهایات هی الرجوع الی البدایات وفعل صادر از حق فعل وحدانی، شامل همه اشیاست وحقایق خارجیه به علل خود می پیوندند، کما في التنزيل «انا لله وانا اليه راجعون».

راجع آن باشد که باز آید به شهر　　　سوی وحدت آید از تفریق دهر

متمسكين بامثلة جزئية من رغيفي الجايع وقدحي العطشان وطريقي الهارب لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالاوضاع الكلية الفلكية[1] والأمور العاليه الإلهية معطلين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة، مع ان فعل العابث والنائم والساهي لاينفك ايضا عن غاية ومصلحة لبعض قواه و ان لم يكن للعقلية اوالفكرية، كتخيل لذة او زوال حالة مملة اوغير ذلك؛ فان التخيل غير الشعور بالتخيل وغير بقائه في الذكر.

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعي وتمكين الارادة الجزافية، لايبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تريه الاشياء، لا كما هي لأجل الجزافية التي تنسبونها الى اللّه تعالى.

وكذا مازعمته جماعة اخرى من المتكلمين، من انه تعالى فاعل بالقصد والروية والا لزم كونه فاعلاً بالطبيعة.

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعى الزائدة على ذاته، يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار كما بُينَ في محله[2].

فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى، ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه، بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعاً.

→

امام علامه خواجهٔ طوسی در نقد خود بر كتاب محصّل گويد: «هذا حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه ...» و اين كه در كلمات برخی ازاعلام است كه غرض از خلقت، عرفان حق و يا ايصال كمال به حقايق و يا علم عنايی حق مقتضی ايصال هر شيء است به كمال لايق آن واين كه در كلمات اهل عرفان وظواهر ونصوص وارد شده است، قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لكى اعرف»، مراد غرض ثاني وغايت به تبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب به ذات وعشق به معروفيت اسماء وصفات واليه يحمل ماورد في كلامهم ان الغرض من التجلي الاحدي، كمال الجلاء والاستجلاء اي ظهورالحق في مرآة الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه في كل شيء «انت مرءاته وهو مرآة احوالک».

١. فى الاسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما «كالاوضاع الفلكية».

٢. كما قالوا: «ان النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها».

فحينئذ لابأس بنا لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ماوافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام، متضمناً لايراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهمني بها واهب العلم ومفيض العقل والالهام فنقول:

الارادة فينا شوق متأكد[1] يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصوراً ظنياً او تخيلياً او علمياً، موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية، لأجل تحصيل ذلك الشيء و في الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام، تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشائين، صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى.

فارادته تعالى للأشياء اي مريديته لها عند هذه الطائفة، هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صورالأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيراً وكمالاً. لاعلى ان تتبعه صورالأشياء، اتباع الضوء للمضيىء والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علوا كبيرا.

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود، مشاهداً اياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته، بل انه مناسب لجنابه ومرضيٌّ عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء، ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها.

فإذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح، الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والجود، لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء، فكما ان لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته و نفس وجود الأشياء الخارجية، كما انها

---

۱. واعلم ان في كون الارادة فينا شوقا مؤكدا عقيب داع دركنا الملائما شكوكا اوردت في موضعها، لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارناً للكراهة ولكن نفعله لمصلحة كلية، كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقديكون في فعل واحد جهة اكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة.

نفس علمه تعالی بها هي ایضاً نفس ارادته تعالی لها بمعنی مرادیتها لابمعنی[1]

---

١ . این مسأله که جمیع موجودات مراتب علم و ارادهٔ حقند، یکی از مباحث عالیهٔ عرفان ومبتنی بروحدت شخصی وجود است. فهم این بحث بسیار غامض است و عادت این عظیم آن است که گاهی عالی ترین دقایق را که بر مهمترین قواعد توقف دارد، با عبارتی کوتاه تقریر و اشاره نموده، رد می شود ومشکل فهم اسفار بیشتر در این قبیل از تحقیقات است. آخوند در اسفار و یکی دو مورد از دیگر آثار خود، این عبارت را ذکر کرده (معلوم می شود عبارت این رساله غلط است وشاید ناسخی که خود اهل علم بوده است، از دشواری مطلب را عوض کرده و به مسلک مشهور حمل نموده است).

« ... واقول: هاهنا سرّ عظیم من الاسرار الالهیة نشیر الیه اشارة ما وهو انه یمکن للعارف البصیر ان یحکم بان وجود هذه الاشیاء الخارجیّة من مراتب علمه وارادته، بمعنی عالمیته ومریدیته، لابمعنی معلومیته ومرادیته فقط وهذا مما یمکن تحصیله للواقف بالاصول السالفة ذکره.[(1)] »
بنا بر وحدت شخصی حق تعالی دارای بطون و ظهور است[(2)] و در مقام غیب ذات، جمیع حقایق را به نفس تعقل ذات تعقل می کند و در مقام ظهور و تجلی در هیاکل ممکنات در هر مرتبه ای از مراتب تحقق دارد ومتصف است (به مریدیت) و (عالمیت) و ... وهو عال في دُنُوّه ودان في علوه ... وصرف الوجود لایتعدد ولایتکرر، آنچه به اسم خلق ظهور دارد، مقام تفصیل وفرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققین وقدوة اولیاء المقربین، مولانا النوری (رض):
«اشارة الی المرموز الذي یعبر عنه بلسانهم بوجود زید (ای له زید)، اذ حقیقة الوجود الصرف التي هي عین ذاته تعالی، انما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقیقة وماسواها لیس له في مرتبة ذاته الفاقرة حظ من حقیقة الوجود والا لزم المماثلة الموجبة للترکیب والإفتقار والتحدید والاضطرار، فیصیر القاهر مقهوراً والواجب ممکنا واذا لم یکن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته، حظ من حقیقة الوجود والموجودیة لایتصور الا بالوجود والوجود بما هو وجود لایتصور له ثان ولایتعدد، کما اومأنا الیه واظهرنا؛ فلا یمکن الا بالوجود الصرف الذي هوحقیقة الحق الحقیقي القیومي، وحده لاشریک له ←

---

(١) رجوع شود به اسفار، الهیات بالمعنی الاخص، طبع جدید ط ١٣٨٦، جلد ۶، ص٣۵۴ (مبحث اراده ونحوه وجود آن).

(٢) والی ماذکرنا اشاره الشاعر العارف:

دریا به خیال خویش موجی دارد	خس پندارد که این کشاکش از اوست
عالم به خروشِ لااله الا هوست	غافل به گمان که دشمن است این یا دوست

یعنی پندارد که این دشمن است وآن دوست است، هیهات از اثبات دوئی در وجود که اساس شرك است و لذا قال علي‌ﷺ «بینونته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة» وهذا نصاب تمام التوحید والی هنا ینتهی القول.

مريديته[۱].

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علة غائية لايجاد الاشياء وغرض له فيها كما انه علة فاعلية لها، لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله، حتى كانت الامور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال.

فان كان واجب الوجود بذاته، هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض» انتهى[۲].

ومما يجب على وليي وفقه اللّه تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى، كما انه غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال، بحسب مايتصور في حقها. فلكل منها عشق وشوق اليه، ارادياً كان اوطبيعياً.

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نورالعشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «و لكل وِجهة هو موليّها»[۳]. يحن اليها ويقتبس بنارالشوق نورالوصول لديها. واليه الاشارة بقوله سبحانه: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده»[۴].

وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات بـ: «ان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لايحرك موادها، لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وان

→

فهو وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هوالمقصود من قول اهل اللّه من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته، خارجاً عنه لامايتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية».

۱. به حاشيهٔ نگارندهٔ اين سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً به معنى (مريديته ...) است نه (مراديته) وگرنه مطلبى غيرآنچه جمهور فهميده اند ذكر نشده است، به تعاليق حقير رجوع شود به شمارهٔ(۱).

۲. كتاب التعليقات، نسخهٔ خ ط، م (۱۰۱۲)، ص۲۸.

۳. البقرة (۲) آيه۱۴۸.

۴. الاسراء (۱۷) آيه۴۴.

كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكاتها لموادها هي كونها على افضل مايمكن لها، لتحصيل التشبه بمافوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلاتفاوت» انتهى.

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذاالمطلب هو: ان النفس الانسانية في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة. ولاخفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها وهكذا يعود الكلام فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقاً، لحدوث النفس فاول علوم النفس: هو علمها بذاتها، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة.

وهذان العلمان إنما هما من العلوم الحضورية الاشراقية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها، استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً.

فان هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلاً بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمة به مريدة له، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها، لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات، لابقصد زائد عليها قائم بها ولاعن طبيعة عديمة الشعور، كاحراق النار وتبريد الماء، بل لأنه لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها، عشقاً ناشياً عن الذات لذاتها، اضطر الى استعمال الآلات التي لاقدرة لها الا عليه.

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم من ان استعمال الحواس، فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبوق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته، فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية.

وذلك لأنا نقول: ان نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه، ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجها الى المرجح، من تصورالفعل والتصديق بفائدته، قبل الاستعمال. بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعن الشوق الذاتي لها، الى كمالها الأقصى والى التشبه بما فوقها، فلايكون

مسبوقاً بتصور ذلك الفعل، بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة مستأنفة.

ومن هاهنا يتفطن اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها: هوالواجب تعالى، فيكون غاية بهذا المعنى ايضاً. وبهذا يعلم سر قولهم: «لولا عشق العالی لأنطمس السافل ...».

ثم لايخفى عليك يا اخا الحقيقة أنّ فاعل التسكين، كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلا، بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل مايمكن في حقه ويلائمه كما قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها ...» وقيل في الشعر:

فــذلك من عــمـيـم اللطف شكر وهذا مـن دقـيق الشـوق شكر

(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته، علة غائية وغرضاً في الايجاد والعلة الغائية، كما صرحوا به هي: مايقتضي فاعلية الفاعل، فيجب ان يكون امراً غيرالفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى.

(قلت): كثيراً مايطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم الانفكاك، اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم.

كيف ولم يقم برهان ولاضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا متغايرين، بل قديكون وقد لايكون؟ فان الفاعل هو مايفيد الوجود والغاية مايفاد لأجله الوجود، سواء كان نفس الفاعل او اعلى منها. ولو كانت الغاية قائمة بذاتها، او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية. فذات الباري علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يوجد عنه. وعلة غائية من حيث انه أفادته الوجود، لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته.

فان قلت: الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه. فلوكان الباري فاعلاً وغاية، يلزم ان يكون متقدما على سايرالاشياء ومتأخراً عنها، فيكون شيء واحد اول الأوائل

وآخر الأواخر.

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت اعلى من الكون فلا، لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث. والغاية في القسم الأول يقترن مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين. وفي القسم الثاني، يتاخر عنه وجوداً وان تقدمت عليه ماهية هذا ماذكروه في الكتب.

وأنا اقول (يا اخا الحقيقة): إنّ العلة الغائية في الكائنات، يعني القريبة منها لاالغاية القصوى، فانها في الكل هي ذات الباري جل مجده، إذا تأملت فيها، فهي في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً، فان الجايع اذا اكل ليشبع، فحاول انْ يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حد التخيل الى حدالعين، فهو من حيث انه شبعان تخيلا، هوالذي ياكل ليصيرشبعان وجوداً، فالشبعان تخيلا هوالعلة الفاعلية والشبعان وجوداً هوالعلة الغائية. فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين:

فهو باعتبارالوجود العلمي فاعل، وباعتبارالوجود العيني غاية.

واما في الواجب تعالى، فلامغايرة بينهما اصلاً فانه عزوجل، لما كان ماهيته انيته، كان الفاعل والغاية فيه امراً واحداً بالذات وبالإعتبار جميعاً.

ثم اقول: ان الواجب تعالى اول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية لجميع ماسواه وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غاية وفائدة، يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعاً وارادة، لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته، ومصحح الاعتبار الثاني صدورالأشياء عنه على وجه، يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق الى تحصيل مايفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدأها بقدرالامكان، كما اشير في قوله تعالى: «قال ربنا الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى»[1] وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية.

فان قلت: ان الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون افعال اللّه تعالى معللة بالغرض

---

١. طه (٢٠) آية ٥٠.

والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وماذكرته من اثبات الغاية فيها.

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي مايكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة اومحمدة اوثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة على الفعل، من دون الالتفات اليها من جناب القدس. بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولاقصد صادق، لأجل معلوله؛ لأن كل مايكون لاجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة، فلوكان الى معلول قصد صادق غير مظنون، لكان القصد معطياً لوجود ماهو اكمل منه وهو محال.

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتدبيره اياه، حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها.

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها انما هو مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد، حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهيىء المادة لاغير. والمفيد شيء آخر ارفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لابالذات.

فان قلت: كثيراً (ما) يقع القصد الى ماهو اخس منه.

قلت: لكنه على سبيل الغلط والخطاء والجزاف.

فان قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام.

ولايمكن لنا ان ننكر الآثارالعجيبة الحاصلة في العالم من تكُّون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحِكَم، كما يظهر بالتأمل في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت، والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس و النفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيما الشمس والقمر مما لايفي بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: وإنْ لم يكن له تعالى علة غائية ولالمية مصلحية من المنافع والمصالح، التي

نعلمه اولا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لايحصل منه الاشياء الا على اتم ماينبغي وابلغ مايمكن من المصالح، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجودالنبي للأمة اوغير ضروري ولكن مستحسن، كانبات الشعر على الأشغار والحاجبين وتقعيرالأخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى «لايعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولافي الأرض»[1].

كيف وعناية كل علة لمابعدها كمامرت اليه الإشارة سبيلها، هذاالسبيل من انها لايجوز ان يعمل عملا لأجل مادونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض في بعض الاشياء، لا بالذات ولا ان يقصد فعلاً لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به.

فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا، لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كماقيل[2]:

«وللأرض من كأس الكرام نصَيب»

كذلك مقصود نفوس الأفلاك في حركاتها ليس هو نظام العالم السفلى، بل ما هو وراءها وهوالتشبه بالخير الأقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها على ماقيل شعراً:

عالم به خروش لااله الا هوست

غافل به گمان که دشمن است اين يا دوست[3]

---

١. سباء (٣۴) آيه٣.

٢. شربنا واهرقنا على الارض جرعة

٣. كلمهٔ (يا) مثل (او) جهت تقسيم است نه ترديد، يعنى شخص نادان گمان مى كند كه اين دشمن است و آن دوست، در حالتى كه همه ناشى از تجليات معشوق كل است و ذلك لأن حقيقة وجودالعالم حقيقة مبسوطة تمتنع عليها العدم وحقيقة الوجود التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم، الذي هوالماهيات ظهور وهوية بالعرض، لابالحقيقة؛ لأن شيئية الماهية بذاتها [لا] موجودة ولامعدومة، بل ولا جزئية ولاكلية وسياتى انه بذاته المستجمعة مع جميع الاشياء (حكيم سبزوارى).

حقيقت وجود ذاتا بدون واسطه يک نوع معيت قيوميه با اشياء دارد که از آن به قرب وريدى تعبير شده ←

دریا به وجـــود خــــویش مــــوجی دارد
خس پندارد کــه این کــشــاکش از اوست

فهذه اللوازم یا حبیبی هي غایات عرضیة إنْ ارید بالغایة مایجعل الفاعل فاعلاً. وذاتیة إنْ ارید بها ما یترتب علی الفعل بالذات، لا بالعرض کوجود مبادي الشر وغیرها في الطبایع الهیولانیة.

فان قلت: هذه اللوازم الثانویة مع ملزوماته التي هي کون تلك المبادي علی کمالاتها الأقصی، یجب ان یکون متصورا لتلك المبادي سواء کان التصور بالذات، کما في الملزومات او بالعرض، کما في اللوازم مع ان طائفةمن تلك المبادي انما هي القوی الطبیعیة التي لاشعور لها اصلاً.

قلت: نفی الشعور مطلقا[1] ولو بوجه ضعیف عن الطبایع مما لاسبیل لنا الیه،

← است که عین احاطهٔ قیومیهٔ حق است وفعل واحد او، احاطهٔ سریانیه در حقایق دارد وفعل واحد که از آن به (امر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق واز جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت وسبب ایجاد یا ظهور وسایط وجودی وتهیه اعداد از برای ایصال فیض به همهٔ حقایق است، ولی جهت قرب وریدی ومعیت قیومی غالب است بر هرچیز؛ پس همه چیز از اوست وبرگشت همه به او و (خس پندارد که این کشاکش از اوست).

۱. شعور و علم به معنای بسیط وفطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای برخی از حقایق که از ماده و جسم متحرك دورند ثابت است، اما دلیل بر این معنی از این قرار است: بدون شک صریح وجود حق علت حقایق وجودی است وآنچه که مدخلیت در علیت وخالقیت و مبدئیت حق دارد، زائد بر ذات حق نمی‌باشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات حق با وصف این که همه کمالات عین وجود اوست، متجلی در اشیاست ومتنزل از حق نفس حقایق وجودیه است؛ بنابراین وجودنازل از سماء اطلاق به اراضی تقیید دارای همهٔ کمالات مستجن در غیب وجود است، ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آن که انحطاط از مقام وجوبی، لازم مخلوقیت است و کمالات وجودی از جمله علم و اراده (حب وعشق) در ظهور وخفا وشدت وضعف تابع اصل وجود است؛ لذا حقایق موجود در عالم ماده به قدر وجود خود از علم بهره دارند و لذا قال المؤلف العظیم: «بل هذه الصفات عینه تعالی وهو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشیاء، لأنها مظاهر ذاته ومجالی صفاته ... غایة الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءاً ...»

بل الفحص والنظر يثبتانه. فان الطبيعة لولم يكن لها في افاعيلها، مقتضي ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة، و اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً، فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر، بل الحق عدمه كما في القرآن «وإن من شيء إلّا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم»[1].

(فان قلت)[2]: قد يستدل من جهة احكام الفعل واِتقانه على روية الفاعل وقصد. وانت تقول: ليس افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية؟

(قلت)إن كان مع الروية القصد الى حصولها اولا يكون، والروية لايجعل الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد. ومما يويد هذا: ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لايحتاج الى روية اخرى. وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكاتب الماهر، لايروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لايتفكر في كل نقرة. واذا روي الكاتب في كتبه حرفا اوالعواد في نقره يتبلد. فللطبيعة غايات بلاقصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد الى حك العضو، بلافكرة وروية.

فان قلت: قد صرحوا بان الغاية قد يكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون في القابل كصورة الكرسی في الخشب وقد يكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل جميعا، كرضاء فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لايجب ان يكون غير حامل فيما دون الفاعل. [غيرحاصل في مادون الفاعل].

قلت: الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلاً وهي بالحقيقة ماهي متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل، كالعقول والنفوس والطبايع او يكون عين معقولية الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول، كذات الباري المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقولية ذاته.

---

۱. الاسراء (۱۷) آيه۴۴.

۲. اين مباحث را مؤلف بزرگ دراسفار تقرير فرموده و برخی از اشكالاتی را كه در اين جا به صورت (ان قلت) بيان كرده، در اسفار به صورت (سؤال) تقرير فرموه است.

والغايات المذكورة في التقسيم، انما هي غايات عرضية لأنها خارجة عن الفاعل.

فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله، ليس غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه. وكذا الباني لايبنى بناء بيته للاستقرار وللأجرة، الا لحصول الغاية الاخيرة وهي الأولوية العائدة الى نفسه. نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء، فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هي غاية بمعنى نهاية الفعل. والتقسيم المذكور انما يتأتي فيها اما الغاية التي هي اقصى مايطلب الشيء لأجله فلا.

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايته غاية وهكذا الى غير النهاية، فلايكون غاية قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات، مع انك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هوالباري جل اسمه.

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء الا في ضمن اشخاص لانهاية، فهذا الاستبقاء امر واحد لابد في حصوله من وجود تلك الأشخاص الغير المتناهية، فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لاذاتية فهي في حصول الفاعل، فكما ينتهي سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى، كذلك ينتهي سلسلة الغايات الى الغايات القصوى التي هي ذاته تعالى، فاللّه هوالأول والآخر منه ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود. فقد تحقق وتبين من تضاعيف ماذكرناه ان الباري تعالى هوالغاية القصوى بالمعنيين[1].

---

١. قال في كتابه الكبير الأسفار الأربعة ج٢، ص٢٨٤: «قد استوضح من تضاعيف ماذكرناه ان المبدأ الاول هوالذي ابتدأ الأمر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هوالغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين]. احدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره ...» قال وحيد عصره وفريد دهره، المحقق المحشى (السبزوارى) في حواشيه على هذاالموضع من الاسفار:

«اى بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الاثنينية ومحصلها وكأنّه فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطوارى بين الاثنينيّة وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبک اعتباري من اعتبارى.

←

. . . .

←

وخلاصة ماذكر من زيادة التبصرة الى التذنيب[١] : ان الغاية الأخيره لجميع العالم لها ثلاثة معان : (احدها) العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها[٢] وانها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي (چون ارادهٔ حق همان علم حق است به نظام اتم واراده وعلم حق، مبدأ نظام كلى است ومحيط وواسع وشامل همه اشيا است، برخلاف اراده انسانى مثلا كه مبدأ افاعيل جزئيه ونفس انسانى مدبر نظام جزيى بدن است. مراد از كلى در اصطلاح اكابر معناى سعى محيط واسع است نه كلى به اصطلاح اهل ميزان). و (ثانيها) : الغاية بمعنى ماينتهي اليها الفعل ويعتبر فيها النهاية، وهذا قسمان : احدهما : ماينتهي اليه الفعل بالذات والآخر ماينتهي اليه بالعرض وهذان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره، يعني وجوده العيني النفسي لذاته ماينتهي اليه بالذات، هذا الفعل الكلي والايجاد المطلق. ووجوده الرابطي لغيره معروفاً ماينتهي اليه بالعرض وإنما مغايرة هاتين الغايتين، مادام بقاء ما للعارف وعندالطمس الصرف والفناء المحض اوالعلم الحضوري من باب علم الفاني بالمفني، لايبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى مأحرره وحققه الحكيم المحشى (قده).

بنابراين (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء وصفات ملازم با اعيان ومفاهيم وماهيات، با اين قيد كه اسماء مشهود حقند به عين شهود ذات ـ شهوداً مفصلاً ـ واعيان لازم اسماء مشهود حقند ـ شهوداً مجملاً ـ و از اين شهود وتجلى وتحرك غيبى اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود واعيان طالب ظهور اسماء و تجلى صفات در كسوت خود، جهت خروج از ظلمت امكانى و

←

(١) در اسفارآنچه را كه آخر اين رساله تحرير نموده است، به عنوان «زيادة تبصرة» است و بعد از ذكر آنچه را كه محقق سبزوارى تقرير نموده است و ما نقل كرديم، مطلب را به «تذنيب» ختم نموده است و به تحرير فصول عرفانى اسفار كه مشتمل بر عالى ترين مباحث ومسائل فلسفى است، پرداخته است.

ملاصدرا گويا دراسفار هم نظر به جواب مسائل اين سائل داشته است و برخى از مشكلات را به عنوان سؤال وجواب تقرير وتحقيق فرموده است، به وجود اين رساله كه بسيار عالمانه نوشته شده است در چند مورد از آثارخود از جمله اواخر تعليقات خود بر حكمت اشراق وشرح آن (شرح علامهٔ شيرازى) در تحقيق در نحوهٔ ظهور نفس واين كه به چه نحو مى شود بين مجرد ومادى (روح و بدن) تركيب طبيعى به وجود آيد وفقط در بين حكماى عظام دورهٔ اسلامى او اين مسأله را به نحوى جامع الاطراف تحقيق فرموده است، تصريح كرده وحل مشكل را به نحو تفصيل به جوابهاى خود از سؤالات يكى از اصدقا ارجاع داده است.

(٢) مسلماً علت غايى بايد قبل از وجود خارجى فعل يک نحو تقرر وتحققى داشته باشد، اگرچه اين سبق غير زمانى و به حسب تحقق خارجى عين وجود فاعل باشد و دربرخى از موارد نيز متمم فاعليت فاعل و به حسب زمان مقدم برفعل جهت متمم فاعليت فاعل است وفاعل زمانى به همين جهت فاعل حقيقى نيست ودر فعل نيز دايره اختيار او ضعيف وبه حسب واقع در افعال او يک نوع اضطرار تحقق دارد وفاعل به نحو اطلاق ومختار به تمام معناى كلمه حق اول است.

. . . .

→ تنور به نور واجبی است و سمت اسماء به اعیان، سمت فاعلی وطلب اعیان تجلی اسماء را به نحو قبول، ملازم با یک نوع انفعال وتأثر ذاتی غیرمجعول مبرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات وحقایق موجود دردار حرکات ومتحرکات است و ظهور اعیان، لازم اسماء وصفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض ومفاض ومستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته وحقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی که ناشی از فیض مقدس ووجود منبسط می باشد وکلمهٔ قدسیه (فخلقت) حکایت از این حقیقت نماید که:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد　　　ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

کلمهٔ مقدسهٔ (لکی اعرف) حکایت نماید از نهایت وغایت وجودی اشیاء ومظاهر اسماء وصفات حق که هر وجودی به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود، طالب عاشق حق است ونیز به قدر حد وجودی خود، معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصلهٔ وجودی عارف است، نه سعهٔ کمالی ووجودی معروف (حق) که (ادراك المفاض علیه للمفیض بقدرالإضافة لابمرتبة المفیض).

به عبارت دیگر: کثرات اعم از اسماء وصفات واعیان وماهیات به وجودی واحد جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت وسوائیت و دوئیت اگرچه نسبی باشد، وجود وتحقق ندارد. اگر اللّه اسم ذات باشد لفظ الصمد اشاره است به این مقام وذات ومرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است[1] به مقتضای (کنت کنزاً مخفیا فاحببت)، از موطن وحدت صرفه متنزل به کثرت نسبیّه شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد؛ منشأ این حرکت غیبی عشق به ذات واسماء وصفات وحب به معروفیت وظهور اسماء وصفات است که غایت محبت وعشق سبب تجلی شد که رقیقهٔ عشقیهٔ اعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماء وصفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات و حب به اسماء وصفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب از اسماء فعلی وطلب از اعیان ذاتی است و وجود وکمالات وجود بالذات، مطلوب اعیان است، از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم واعیان وماهیات به وجود وظهور تفصیلی در عرصهٔ عین تحقق یافتند.

بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به صور اسماء وکمال استجلاء تجلی وظهور حق است در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهرالحق ←

---

(۱) ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب　　　فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحد بودیم با شاه وجود　　　حکم غیریت بکلی محو بود

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره .

يعنى بذلك انه تعالى هو الأول بالإضافة الى الوجود ، اذ صدر منه وله الكل على رتبة واحداً بعد واحد .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه ، فانهم لايزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة ، اول في الوجود .

وان اللّه عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجودالعالم بالمعنى الثاني قال : «كنت كنزاً مخفيا ، فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق لكى اعرف»[1] .

وهوالظاهر والباطن واليه ترجع الأمور) . نزد اهل حجاب خلق ظاهر وحق باطن ونزد اهل شهود خلق باطن وحق ظاهر است . «تو خود حجاب خودی ، حافظ از ميان برخيز»

١ . قوله : «كنت كنزاً مخفياً . . » وهو انبأنا بوجودالغاية الثانى للعالم ...

در علم اعلى بيان شده است كه غايت وجودى هر معلول به عينها علت مفيض آن خواهد بود واين همان معناست كه عرفای عظام فرموده اند : «النهايات هي الرجوع الى البدايات» موافقاً لقوله تعالى : «هوالأول والآخر والظاهر والباطن» .

وچون معرفت عينى غايت وجود خلق است ، بايد عرفان حق اگرچه به وجهى از وجوه باشد ، ممكن التحقق باشد ونيز بايد برخى از موجودات به حسب نهايات ، وجود فانى در مرتبۀ واحديت ومتحد با مقام تعين اول گردند وچون عقول طوليه توسط عقل اول به نفس وجود عينى حق را شهود مى نمايند وعقل اول نيز به اعتبار حد وجودى ، متنزل از مقام احديت وواحديت است ، ناچار بايد بعضى از افراد انسان به اعتبار نهايت وجودى وقوس صعودى ، به مقام فناء في اللّه ومرتبۀ لي مع اللّه برسند كه :

فرشته گرچه دارد قُرب درگاه   نگنجد در مقام «لى مع اللّه»[1]

←

---

(١) نهايت سير وجود امكانى در معراج تركيب وقوس صعودى به بدايت وجود امكانى تحقق نمى يابد كه مرتبۀ بدايت وجود امكانى در قوس نزول تعين وجود مطلق ، به وجود عقل اول است ودر نهايات وجود ، حقيقت انسان كامل از اين مرتبه به مقامات ومراتب فوق اين مرتبه عروج مى نمايد . واليه اشار بقوله تعالى : «دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى» لذا در مقام فناء انسان درحق و رجوع نهايت به بدايت ، احكام وجود امكانى از قبيل مرآتيت وآيت بودن وظليت در وجود ذى ظل وصاحب آيت محو مى شود وعابد از معبود در اين مقام متميز نيست .

پس عدم گردم عدم چون ارغنون   گويدم انا اليه راجعون

فدلنا علی ان الغایة القصوی لوجود العالم هوالله معروفاً، کما انه الفاعل والعلة الغائیة له وجوداً.

ودلنا ایضاً علی بعض الغایات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

فالغایة الأخیرة لوجودالعالم انما هي وجوده تعالی ولقاء الله عزوجل.

لذلك بني العالم ولأجله نظم النظام والی ذلك ینساق الوجود «وانّ إلی ربك المنتهی»[1].

واذا بلغ الکلام الی هذا المبلغ، الذي لم یر مثله اعین الأنام، فاعلم یاولیي وفقك الله ان ماذکرناه انما یکون في الغایات الحقة المطلقة وهاهنا غایات اخر وهمیة، کما اشرنا الیه مجعولة زینت بطوائف من الناس، فهم سالکون الیها في لبس وعمایة

→

غایت وجود امکانی فاعل اوست واگر سیر صعودی حقایق امکانیه به حق اول، منجر نشود با آن که فاعل آنها حق است، لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه وکمالیه موجود باشد ـ کما حققناه فی محله ـ.

اما کیفیت تجلی وظهور حق به وجهی که مأنوس با اذهان وافکار باشد، از این قرار است که (کنت) اشارت است به ذات صرف احدی که جمیع صفات واسماء واحکام وآثار در آن به نحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت ودر برداشتن کثرات به وجودی صرف وغیرمحدود وغیرقابل اشاره وحکایت که از آن به غیب ذات وکنز مخفی واحدیت ذاتیه وعَنقاء مُغرب تعبیر کرده اند وجود دارد و اطلاق لفظ (موجود ووجود) بر این مرتبه از باب تفهیم است، نه لفظ حاکی از مسمی ومحکی عنه و (احببت) اشارت است، از تجلی ارفع اعلی ومقدس از شوائب ترکیب ومرتبهٔ ظهور مفاهیم اسمائیه وصفاتیهٔ حاکیه از ذات واحد احدی، متصف به جمیع اسماء و صفات وعناوین حاکی از کمالات ذات که به وجهی مغایر وبه وجهی عین ذاتند واین (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل وتحرك غیبی، ملازم با ظهور ذات از برای ذات و شهود ذات در کسوت اسماء وصفات؛ و کثرتی مبرا از شوائب ترکیب عینی و خارجی واین تحرك غیبی منزه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت است جامعیت نسبت به جمیع کمالات واسمای حسنی وصفات علیای ملازم با شهود این کمالات ولوازم اسماء وصفات از اعیان ومفاهیم وجمیع کثرات منطوی در وجود واحد، ومشهور از برای ذات (کالشجرة فی النواة) واز همین تجلی ارفع اعلی وتنزل مقدس ومبرا از شوائب امکانی ونقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت وکم شئت).

۱. النجم (۵۳) آیه۴۲.

من غير بصيرة ودراية وهم كل اناس الا عبادالله المخلصين.

واعلم ان هؤلاء الطوايف ليسوا بمحل نظرولي الوجود ولايعبؤالله بهم، فانهم مع ولي الوجود في شقاق، فانهم متوجهون الى غير ماوجه الله اليه الوجود ونظم النظام فهم في شق والوجود في شق، فهم ليسوا عبادالله في الحقيقة والله مولاهم وسيدهم وانما اولياءهم ماتولوا من الهوا، فله لامحالة ولي وهو شيطان من الطواغيت.

فان شئت سمّهم عبدة الهواء وان شئت سمّهم عبدة الطاغوت، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقائه وجرى على ماجرى عليه النظام الحقيقي، تولاهم وهو يتولى الصالحين.

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى، طاغوت مشخص لكل معبود ووجه اليه كقوله **«افرايت من اتخذ إلهه هويه»**[1].

وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية، تضمحل ولاتبقى متى هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار. كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية، فكما معنت[2] هذه النشأة[3] في العدم ازداد الطاغوت

---

١. الجاثيه (٤٥) آيه٢٣.

٢. والظاهر: فكلّما ... كما في الاسفار ولكن في النسخة التي اعتمدنا عليها: فكما ... والحق انه غلط من الناسخ والمتعيّن: فكلّما ... امعنت هذه ...

٣. لعلّك تقول: ان للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير، كما حققه في المعاد فالملائم والمنافر ماهو موجود لها وهو المدرك بالذات لابالعرض ... اقول: ويعلم ان مألوفات هذه الطوايف المحسوسات الطبيعية، فلايتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده في الدنيا، فلايتسلى بخيالهما (المال والولد)، بل يتحزن اكثر وايضاً عقد قلبهم على فواتهم وذلك الايقان لايفارقه ... »
آنچه كه بايد در اين مسأله با اهميت تلقى شود، آن است كه صور اخروى كه حاصل از تجسم اعمالند (اين قيد در اين جا لازم است)، برطبق صور حاصل در نفوس در روح متقرر نمى شود، بلكه انسان هنگام انشاء صور اشياء خارجى جهت انجام اعمال وافعال (اعم از افعال زشت يا زيبا)، اراده ونيت وغرض منشأ افعال در نحوهٔ ظهور صور در برزخ نفس انسانى اثر عجيبى دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت وبرزخ، به صورى مناسب آن نشأه ونيز روح عمل در باطن وصقع نفس متقرر مى شود؛ چون روز قيامت و آخرت روز حصول ثمرهٔ افعال واعمال است، تصور يتيم واكل مال او درآخرت ←

اضمحلالاً، فیذهب به ممعنی في وروده العدم متقلباً[1] به في الدرکات، حتی تحله دارالبوار.

فایاك یاحبیبي ومتابعة الهوا والرکون الی زخارف الدنیا جعلك وایاي من عباده الصالحین[2] الذین یتوالهم رحمته یوم الدین.

→ مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم وحدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمی شود، بلکه منقلب به آتش دردناك می شود (نعوذ باللّه من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود وعذاب آخرت از آن جهت دردناك است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس وارواح آنها نمی شود، بلکه از صمیم روح شعله ور می شود وبر ظاهر سرایت می کند وحرکات اهل نار دوری وغیرمستقیم است، لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد، زائل نخواهد شد ومعذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی.

تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب با روح نیات ونشآت آخرت، از ضروریات است و از لوازم لاینفک نفوس؛ لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیات خود محشور می شوند (وخاصیّة تبدل النشآت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف في الرؤیا ...)

۱. منقلباً به في الدرکات (الاسفار)، چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ.ق، ج۱، ص۱۸۲.

۲. فی الاسفار: والذین ...

المسألة الثانية

ان المحـقـقـين[1] قـد اتفـقـوا على ان الجـوهر ذاتي لماتحتـه وقـد سـمـعت

---

١ . قول السائل: ان المحققين قداتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول: كلمات اهل تحقيق در اين مسأله مختلف ودر خور دقت وتحقيق است. محقق لاهيجى(١) درحواشي مختصر خود برتجريد علامهٔ طوسى گويد: «... والمقصود (يعنى مقصود مؤلف تجريد خواجه) ان الجوهر والعرض ليسابجنسين لما تحتهما وانما عبّر (علامه طوسى) من نفي الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية، لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة، فلايكون امراً اعتبارياً وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتهما ظاهر؛ اذليس في الخارج امر زايد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هوالجوهرية اوالعرضية، بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلک لم يزد لدعوى كونهما من الأمور الخارجية الاعتبارية(٢) شيئاً على ادلة نفي جنسيتهما.

←

---

(١) ملاعبدالرزاق شرح مبسوطى بر تجريد نوشته است كه آن را شوارق ناميده است. اين شرح بر كليهٔ مباحث امور عامه وجواهر واعراض وقسمتى از الهيات تا اواخر مبحث علم باري نوشته شده است، چون آن را مفصل دانسته گويد: «فصرفت عنان العزيمة ثانياً الى الايجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها ...».

در اين مسأله ازجهات متعدد بحث شده است، از جمله آن كه اصولاً جوهر وعرض صلاحيت از براى آن كه جنس الاجناس واقع شوند دارند يا نه؟ ديگر آن كه معناى كلى جوهر وعرض به چه اعتبار جنس واقع شده اند آيا به فرض آن كه جوهر جنس باشد، عرض هم همين حكم را دارد يا نه؟ فرق بين اين دو در اين امر چيست؟

(٢) ظاهر آن است كه كلمهٔ (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است، چون امر خارجي با امر اعتبارى متباين است و عبارت صحيح اين است: لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على ... والله اعلم بالصواب.

. . . .

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیقهٔ مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس ...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفي جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظي[1]، فان المعنى الذي ذهب المثبتون الى جنسيته ليس هوالذى نفاه النافون. قال بعض: ان للجوهر معنيين: احدهما الموجود بالفعل لافي الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة.

وثانيهما الماهية التي هي في ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لافي موضوع وهذا حدالجنس الأقصى لأجناس الجواهر، اذله بالنسبة اليها خواص الذاتي بالنسبة الى ماهو ذاتي له هذا! وانت تعلم ان ادلة النفاة لاتنتهض على ابطال هذا[2]».

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض ليس بجنس ...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم، الا ان بعضاً من الأعاظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان للمعقولات الجائز ان [الجايزات] جنسين اقصيين: احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتها في كتبه بما يطول ذكرها؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعتة، التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هوالجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعين] مايدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لماتحته، فلا فرق في ذلك بينهما».

مراد حکیم محقق لاهیجی (قده) از بعض الأعاظم، سید میر محمدباقر داماد ـ ثالث المعلّمین ـ استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میرداماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعاظم ـ دام ظله ـ تعبیر نموده است؛ کما این که حکیم عارف وفقیه علام، آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میرداماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود، دارای حوزهٔ فلسفی بوده است واهل تحقیق وصاحبان بصیرت او رابر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدرالمتألهین) تعبیر نموده اند. میرداماد در قبسات وبرخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی به شمار می رود، ولی سر آن که جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد، آن

---

(۱) نزاع هرگز لفظی نیست، جوهر جنس الاجناس وعرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد، کما سنحققه في هذه الحواشي بعون الله تعالى ومشيته.

(۳) قائلان به نفی جنسیت جوهر به طور مطلق نفی این معنا نموده اند وهمین تقریر را در کلمات اعلام فن دیده اند، این خود از اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند.

. . . .

→

است که ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمت اشراق وشرح آن به طور مختصر بیان کرده است.[۱] چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لابأس بذکر بعض الأقوال، ثم بیان ماهوالحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف ـ رضی الله عنه ـ.

میر در قبسات گفته است: «لاتنسین ماقد تحققته في اضعاف ماتلي عليک في ساير الكتب: ان سنخ جوهر المهية وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود واوعية التحقق، اليست الوجودات بأسرها من عوارض المهية والعوارض لاتبدل جوهرالحقيقة ولاتغير سنخ المهية».

میرداماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحای وجودات محفوظ است و قبول تغیر وتبدل نمی نماید ومعقول ومفهوم[۲] از جوهر، جوهر است وهویات واشخاص جواهر وافراد آن نیز جوهرند واین معنا در عرض یعنی معقول ومفهوم از عرض ومصداق وفرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است وملاك جوهریت وعرضیت انحفاظ معنای جوهری وعرضی است، در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است:

« ... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر واجناسها، هي المهية المنعوتية التي حقها في الأعيان اي في حد نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافي الموضوع. و مقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسلة من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً، ان تكون قائمة الذات في موضوع.

فالعرض مافي حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان

←

(۱) نگارندهٔ این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات به این مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع وفقیه کامل، آقامیرزا ابوالحسن قزوینی (ره) در شهر قزوین با یکی از دوستان (فاضل بارع ودانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خُرّم شاهی (ره) که از فضلای این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم، دریافتم که معنای جوهری به اعتبار آن که دویده در هیولای اولی و صور حالهٔ در هیولی واجناس وفصول متحد با اجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویات نفوس وعقول به نحو ابهام وتردید وعدم تحصل مأخوذ است، ونیز در قوس نزول این معنا به نحو ابهام درعقول طولیه وعوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است، محقق معنای جنسی است؛ ولی مفهوم عرض به اعتبار تباین بالذات، موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد، مثلا معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراك ندارند ومعنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد وچون مفهوم عرض براکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند، مثل وجود خارج از مقولات است و ملاك خروج شيء اعم از مفهوم ومصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شيء است در اکثر از یک مقوله، مثل شيء ووجود و امکان ووجوب واز جمله مفهوم عرض.

(۲) در این جا نیز مطلب به این سادگی نیست وانحفاظ معنا ومفهوم در سنخ مفهوم ومعقول از جوهر سبب آن که مفهوم جوهر، جوهر به حسب وجود عقلی شود نمی باشد.

. . . .

تکون ووجوده في نفسه، عين تقرر ووجوده في الموضوع. والجوهر مافي حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته، لابحسب خصوص نحو وجوده تشخصه ان يكون تقرره ووجوده لافي موضوع.

والمحل انما يكون موضوعاً للحالّ فيه، اذا كان مقوماً لشخصيته ولمهيته جميعا. فاذن للمقولات الجايزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الأقصيين لامحالة ـ فليتثبت».

در کلام این محقق بزرگ موارد مناقشه زیاد است، یکی آن که عناوین معانی جوهری و عرضی که درنشأهٔ ذهن حاصل می شوند جوهر و یا عرض می باشند به حسب معنی ومفهوم، ولی مصداق جوهر وعرض نیستند، کما حققه المحقق العظیم وتلمیذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولایلزم ان یکون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ایضاً معنی الحیوان فرداً لنفسه»، چون شیء وقتی فرد جوهر ویا عرض محسوب می شود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر ویا کیف ویا کم در ماهیت آن شیء به حسب وجود خارجی شیء معقول آثار مترقّب از مقولهٔ جوهر و یا عرض نیز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بین کون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض».

اما تقریر این مطلب که به چه اعتبار مفهوم جوهر ومفهوم عرض جنس اقصی از برای مقولات جوهریه وعرضیه اند، در قبسات گوید[1]:

«فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لافي موضوع ولايستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة والمهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات، لافي الموضوع وهذا المفهوم حدالجنس الأقصى لأجناس الجواهر؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولأنه لولم يكن من الذاتيات، بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية، فذلك المبدأ هوالذي جنّساه لمقولة الجوهر وسمّيناه الجنس الأقصى ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ...[2]».

میرداماد ماهرانه نحوهٔ لحاظ جعل جوهر جنس نسبت به انواع جوهریه را تقریر فرموده است وبعد جهت اثبات جنس اقصی بودن عرض چنین گوید:

«... والطبيعة الناعتيّة التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض

(۱) قبسات، چاپ ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

(۲) محقق لاهیجی آنچه را که ما نقل می کنیم به طور تلخیص بیان نمود.

هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينيّة من هذه السبل الثلاثة[۱]، كما في الجوهر من غير فرق اصلاً».

هر طبیعت مشترکه ای جنس اقصی واعلی نمی شود، چون در عرض تصویر این معنا مشکل، بلکه مستلزم محذوراتی است وجهت اشتراك ذاتی بین دو امر و دو مقولهٔ متباین به تمام ذات محال است وگرنه بین مقولهٔ جوهر وعرض نیز تصویر جهت مشترك امکان داشت و از حیث تباین فرق بین مقولهٔ کم و کیف وفرق بین این دومقوله با جوهر وجود ندارد، با این که می شود گفت عرض از شؤون جوهر ومنبعث ازذات جوهر است واین ملازمت وسنخیت بین مقولهٔ اضافه وکم مطلقاً وجود ندارد، ولی جوهر امری دویده وساری در جمیع انواع جواهر از عقل اول تا هیولای اولی و از ماده اولی تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است، به همین مناسبت صدرالحکماء در تعلیقات بر حکمت اشراق سهروردی گفته است:

«ولقائل ان يقول: ما بال الحكماء لم يفسروالعرض ايضاً على قياس مافسّروا به الجوهر، حتى يكون جنسا للأعراض وذلک بان يقال: ان العرض ماهية شأنها في الوجود ان يكون في موضوع ولعل سبب ذلک ان الاختلاف في انحاء الوجودات، يوجب الاختلاف في المهيّة، ثم الاعراض مختلفة في نحوالوجود الذاتي؛ فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضا على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الاعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود، اضعف من الكل حتى زعم بعضهم: ان وجوداتها ليس الا في العقل، فليس للأعراض كلها مهيّة مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجوهر ...»[۲].

میرداماد به نحوهٔ وجودات وسرّ وعلت انتزاع جهات مشترکه از حقایق به واسطهٔ انکاراصالت وجود توجه تام نداشته است، چه آن که ترتب اجناس وفصول وانواع مختلف از حقیقت تشکیکی عریض مثل جوهر تابع نحوهٔ وجودات است ومفاهیم وماهیات امور اعتباریه اند که به حسب مفهوم معروض وجود و به حسب مصداق عارض وجودند عروضی غیر از اقسام[۳] عوارض مشهور عند الاعلام که فرمود:

من و تو عارض ذات وجودیم — مشبک های مرآت شهودیم

(۱) چون با سه تعلیل این معنا را اثبات نمود ـ بقوله: ولانه لو لم یکن من الذاتیات ... ولانه طبیعة مشترکة بین الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

(۲) تعلیقات صدرالحکماء بر حکمت اشراق، ط تهران گ ۱۳۱۳ هـق، ص ۲۰۱ ۲۰۲، ۲۰۳.

(۳) جمیع انواع جوهریه متفرق در نظام هستی در وجود انسان به وجود جمعی الهی موجودند، و در سلک یک وجود قرار ←

هذا من حضرتكم.

فقد اشكل الأمر (علّي) في ذلك، فانه يستلزم تركب المجردات في الخارج، بل تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة[1].

لأن الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الانتزاعية، لكن لابد لهما من منشأ انتزاع. ولايمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين، بل من الجهات الداخلة التي تركب عنها الذات.

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام، يجب ان يكون مأخوذا من الهيولى على ماتحققه المحقق[2] في حاشيته القديمة من ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته، تحكم فان نسبته اليهما على السوية[3].

---

۱. واما حديث تركب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة، چون هيولى به اعتبار آن كه جوهر است، موجود بالفعل است و به اعتبار جهت قوه مستعد است از براى قبول فعليات؛ ناچار بايد مركب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه، ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد(۱).

۲. اى المحقق الدواني (قده)

۳. بايد دانست كه فعليت درهيولى فعليت در قوه واستعداد است و جوهريت هيولى نيز، جوهريت استعدادى است؛ يعنى هيولى جوهر مستعد است و استعداد وقوه نحو وجود آن است واگر ←

→ دارند واين انواع متفرق نيز به حسب باطن وجود و باطن باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً و به اعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه وعقليه بر انواع ماديه، هر حقيقت جوهرى مثل معدن ونبات وحيوان وانسان داراى وجودى جوهرى وممتد است كه مرتبهٔ ادناى آن هيولاى اولى (جوهر بالقوه) و مرتبهٔ اعلاى آن عقل مجرد تام الوجود است كه به حسب فطرت جوهرى است، معرا از ماده و مبرا از مقدار و شكل كه باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نيز صورت اسم الهى است ومعناى جوهرى به معناى جنس دويده در اين مراتب است، ولى در اعراض تباين ذاتى موجود است و ترتب برقرار نيست و بينونت عزلى اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصى به نام عرض.

والعجب من المحقق الداماد مع براعته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكمية وسعة باعه في المعقولات واحاطته بالمسائل العقلية وعلو مقامه في العلم، كيف غفل عن هذه الدقيقة.

(۱) في حواشي شرح الهداية: لاضرورة ملجئة الى النقل، فان الخلف ثابت بدونه لانه، لامادة للمادة ولذلك قالوا: ان الهيولى امر مجردة.

الجواب

هذه المسألة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتى ذهب بعضهم الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هوالفصل. ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات، مشتركة في امر عرضي لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها، صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بأن الأمر المسما بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الإختصاص والمسمى بالفصل مأخوذ من اللازم المتيقن الاختصاص. وفيه من التعسف مالا يخفى على احد.

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق، على ضربين: منها مايوجب التركيب الخارجي وهي المعاني التي ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها في الواقع. ومنها مالايوجب ذلك وهي التي انما ينتزع عنها بحسب حالها في نحو من انحاء ملاحظة العقل. وان كان هذاالنحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التي هي وجودالشيء، لا بمجرد تعمل العقلي لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر لايوجب التركيب فيها.

→

هيولی دارای فعلیت باشد، درتحقق ملتجی به صورت نمی شود وفعلیت بر قوه مطلقاً تقدم دارد؛ لذا اهل تحصیل ترکیب هیولی وصورت را ترکیب اتحادی می دانند، نه انضمامی وهیولا در قبول صورت واظهاراستعداد وسایر احکام مترتب بر نفس هیولا محتاج به فعلیت است. و ان سئلت الحق در خارج یک وجود است که دارای جهات مختلف است، جهت استعداد وقوه و ماده بودن وجهت فعلیت و بنا بر مسلک حکمای مشائین نیز در هیولی دو جهت متمایز تحقق ندارد که به جهتی بالقوه وبه جهت دیگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بسایط که جنس وفصل در آنها امر عقلی است.

بیان ذلك: ان هذا التركیب إنما یحصل بان یتصور العقل المعنی الجنسي الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غیر مخلوط بها ولا متحداً معها، بل امراً مبهماً ویضم الیه المعاني الخاصة المخصوصة التي هي الفصول. وهذا الانضمام لیس كانضمام شيء محصل بشيء محصل، حتی یكونا شیئین متمیزین في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث، كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما لیس شیئاً منهما ولا احدهما هو الآخر، لیلزم التركیب في نفس الأمر، بل كانضمام شيء الی شيء لافرق بینهما الا بحسب التعین والإبهام.

قال الشیخ في المقالة الخامسة[1] من الهیات الشفاء: «الذهن قدیعقل معنی یجوز ان [یكون] ذلك المعنی نفسه اشیاء كثیرة كل واحد منها ذلك المعنی في الوجود، فیضم الیه معنی آخر بعین وجوده بان یكون ذلك المعنی مضمناً فیه.

وإنما یكون آخر من حیث التعین والإبهام لافي الوجود، مثل المقدار فانه معناً یجوز ان یكون هو الخط والسطح والعمق لاعلی ان یقارنه شيء، فیكون مجموعهما الخط والسطح والعمق، [2] بل علی ان یكون ذلك نفس الخط والسطح لأن معنا المقدار شيء یحتمل المساواة غیر مشروط فیه ان یكون هذا المعنی فقط، بل علی شرط غیر ذلك حتی یجوز ان یكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان یصدق علیه ذلك المعنی هذا المعنی في الوجود لایكون الا احد هذه، لكن الذهن یخلق له من حیث تعقل وجوداً مفرداً ثم الذهن اذا اضاف الیه الزیادة لم یضف علی انها معنا من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة، حتی یكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف الیه خارجاً عن ذلك، بل یكون ذلك تحصیلاً لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه، فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل وغیر محصل؛ فاذن الأمر المحصل في نفسه یجوز ان یعتبر من حیث هو غیر محصل في الذهن فیكون هناك

---

۱. كتاب الشفاء، چاپ سنگی ایران، ص۵۰۹. ذلك اونفس السطح ذلك وذلك لان ...

۲. في الشفا: بل علی ان یكون نفس الخط.

غيرية، لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار العقلي، فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله» انتهت الفاظه.

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعاني بحسب المفهوم لايوجب كلياً تعدد ما يؤخذ هي عنها، بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعاني التي دل البرهان على تخالفها حقيقة، كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحريك والتحرك الى غير ذلك من الامور التى يستدعي التركيب في نفس الأمر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما بدونها، فلا. مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرد عنده سواء كان ذلك الشيء نفسه او غيره وكذا كون الشيء معقولا يوجب حضوره عند شيء مجرد سواء كان ذلك الشيء هو بعينه اولا.

فاذن نقول كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لايوجب تعدداً لا في الذات ولا في الاعتبار، بل في التعبير وترتيب الألفاظ لا لأمر في المعبر عنه اولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقة، انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيته المحضة بلاحيثية اخرى، لافي ذاته ليلزم التركيب ولا في خارج ذاته، ليلزم النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات: «ان المتحرك اذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الإقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر وهو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون مايتحرك بعينه هومايحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء، شيئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم يكن نفس تصورالمحرك والمتحرك يوجب ذلك، اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلاشرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انيتها [تعريف اثنينيتها ش] لأمر لالنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن: . » انتهى[1].

---

۱. منظور شيخ اعظم آن است كه متضايفان به طور مطلق، اباء از امتناع اجتماع اطراف ندارند، از جمله محركيت ومتحركيت كه از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه وفعل در يک شيء از جهت واحد گوييم يک، شيء واحد متصف به اين دو عنوان نمی شود واطراف برخی از اقسام تقابل ←

فان قلت: إذا أخذ كل من الجنس والفصل في الماهيات البسيطة بشرط لا شيء، يكون مبايناً للآخر وللنوع، فكيف يكون ماهية بسيطة مما يصدق عليها لذاتها امور متباينة الحقيقة.

قلنا أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون امراً محصلاً ويكون مادة عقلية.

وكذا اخذ الفصل شيئاً محصلاً حتى يكون صورة عقلية وبالجملة اخذ ذلك البسيط على وجه يكون مركباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل على وجه، اذ لا تركب هناك حقيقة لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجه ما.

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع.

قال بعض المحققين: ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره، على سبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك المعنى وقد صرح به في التعليقات.

فان قلت: الحد عين المحدود، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لاتركيب فيه اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر.

قلت: مقام الحد مقام تفصيل المعاني التي تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة تلك المعانى فرداً فرداً، فطبيعة الحد من حيث انه حد، مما يقتضي التركيب والتفصيل و ذلك لايوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً في الحقيقة.

ومما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على ذات واحدة، لايوجب اثنينية ولاتركيباً دائماً، بل قد لايقتضى التركيب اصلاً لافي الواقع ولافي فرض العقل، كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضي ذلك، لكن بمجرد فرض العقل لاغير كصدق مفهومي الجنس والفصل في البسائط، كاللون وقابض البصر

← ممكن الاجتماع، بلكه به حسب وجود خارجى مجتمع در يک شيء واحد است، مثل عاقليت ومعقوليت در علم مجرد تام به ذات خود بلكه هر معقول بالذات با عاقل به حسب وجود خارجى اتحاد دارد و قد صرّح به المؤلف المجيب الاعظم في كتبه مراراً.

في السواد مثلاً. وقد يقتضيه في الواقع كاطلاق القوة والفعل او التحريك والتحرك على ذات متأحدة. واما حكاية اخذ الجوهر في ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية، فبيانه يستدعي تمهيد امور:

الأول:

ان المادة في كل شيء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية.

فانها من تلك الحيثية ليست مادة لشيء اصلاً، بل من حيث انها يصلح لأن يكون سريراً اوباباً او كرسياً او غير ذلك. وصورته هي مابه يصير سريراً بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسريروكذا مادة الخشب هي العناصر، لامن حيث كونها ارضاً او ماءاً وغيرهما، بل من حيث كونها مستعدة بالإمتزاج، لأن يصير جماداً او نباتا او حيواناً وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لامادة لها اصلاً، فلا تحصل ولافعلية لها الا كونها جوهراً مستعداً، لأن يصير كل شيء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل.

فهى مادة المواد وهيولا الهيوليات وكونها جوهراً مستعداً، لايوجب تحصلها الا تحصل الابهام. وكونها مستعدة لايوجب فعليتها الا فعلية القوة. وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم، فان العدم بماهو عدم لاتحصل له بوجه حتى تحصل الإبهام. ولافعلية له اصلاً حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولا، اذلها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لاغير دون غيرها، اللهم الا من جهتها.

ومن هذا الكلام انكشف حق الانكشاف تركب الجسم، بماهو جسم من الهيولى والصورة على ماهو رأي المحصلين من المشائين، فان الجسم لأجل تحصله وفعليته لايصلح لأن يكون نفسه هي الهيولى الأولى للأشياء، بل ماهو ابسط منها. وبه يتبين حق التبين كون الهيولى اخس الأشياء حقيقة واضعفها وجوداً، لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال مجلس الإفاضة والجود.

الثاني

ان الإمكان الذاتي وان كان مفهومه سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي [1]. [عن الذات من حيث] لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم، لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعرى شيء؛ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء، يكون متلبساً به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت في البسائط الإبداعية، فكل من القوة والامكان مما يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل.

ولزم من ذلك ان كل ماسوى الباريْ تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء آخر شبيه بالصورة وان كانتا في نحو من انحاء ملاحظات الذهن، كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبي وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة، فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادة وفصله هوالشيء الشبيه بالصورة.

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه، فانها إنما هي تلك الحقيقة حسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لابحسب ماهو منها بمنزلة المادة، حتى انه لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها.

---

۱. بنابر وقوع عليت ومعلوليت در سنخ وجود و بنا بر اعتباريت ماهيات، امكان در معلول وملاك احتياج آن به علت عبارت است از بودن وجود معلول عين ربط به علت خود واين حكم در جميع وجودات معلوليه صادق است. وجود منبسط با آن كه وجه حق و از جهتى عين حق است، اگرچه از جهتى عين خلق است و سريان آن در حقايق واعيان منشأ ظهور حقايق است و ملاك معيت سريانيه حق نسبت به اشياء از آن جهتى كه متنزل از وجود صرف عارى از جميع قيود حتى قيد اطلاق مركب است، ازجهت هستى وجهت فقدان لازم تنزل ومركب است به تركيب مزجى وملازم است با ظلمت لازم نفاد وجودى ونبودن درمقام وجود صرف مطلق بلاتعين.

لما علمت من ان المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لاغير ، فالعالم عالم بصورة العالمية لابمادتها . والسرير سرير بهيأتها المخصوصة لابخشبيته . والإنسان انسان بنفسه المدبرة لابدنه . والموجود موجود بوجوده لابماهيته ، فصورة العالم لوكانت مجردة لكانت عالماً . والهيئة السريرية لوكانت مجردة ، لكانت سريراً وكذا نفس الانساني حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان .

والوجود المجرد عن الماهية ، موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان إذا إحاط علمه بكيفية وجودالاشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، كماقيل في الحكمة الفارسية :

ده بود آن نه دل كــــه اندر وى ‌ ‌ ‌ ‌ گاو وخر باشد و ضياع وعقار

ومن هذاالسبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدي بالفصل القريب وحده ، مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجردالتمييز ، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث ، نقول : ان لكل واحدة من الهيولا والصورةاللتين تركبت منهما حقيقه الجسم بماهو جنس لأنواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل ، من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هوالجنس هو مفهوم الجوهر . والفصلان هما الاستعداد لاحداهما اعني الهيولى والإمتداد للأخرى أعني الصورة . فاذن كما ان الهيولى إنما يكون هيولى لأجل انها مستعدة ، كذلك إنما هي صورة لأجل انها ممتد . لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة ، فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهراً الذي لايوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة ، فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه .

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهراً محضاً له في الوجود قابلية التلبس ، بأية حلية وصفة كانت ، كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد

بقيوده الممنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال، كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذي هو امر بسيط لايدخل فيه الشيء لاعاماً ولاخاصاً على ماعليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه، لاغير ويؤيد ذلك ماذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله: «فالفصل الذي يقال بالتواطوء معناه شيء نصفه كذا جوهراً او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر اوعرض الا انه يعرف من خارج انه لايمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهراً اوجسماً.» انتهى.

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ماذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لانذكره ولانباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري، لأن فيه خروجا عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي[1]، فان اشتهيت يا اخي ان تكون من اهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى عليك ملتزما صوته

---

١. آنچه که مؤلف علامه بیان فرموده اند وآن را شبه سِرّ دانسته اند، در کتب اهل فن به آن تصریح شده است:

قال المحقق الداماد في القبسات: «وميض ـ فان اعضل بک الشک واعتاص عليک الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقتر في مقاره، ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخلة في شيء من المقولات التي تحت الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض دخولاً بالذات بتة، فاذن يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما نتلوعليک وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق[(1)] كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلک العرضيات، هي المشتقات كالكاتب والضاحک ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة ينتسب اليها مبدأالإشتقاق على ان يعتبر الاضافة الى ذلک على شاكلة التقييد لاعلى سبيل القيد،

---

(١) این که در بین متأخرین مشهور شده است مشتقات به حسب مفهوم، ترکیب ندارند وبسیط می باشند اصلی ندارد؛ استدلال سید شریف ودیگران به فرض تمامیت ترکیب را اگر نفی کند، از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند، مضافاً براین که کلام در ترکیب یا بساطت مشتق است به حسب مفهوم عرفی و شک نداریم که درمشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است، متبع در تعیین مفاهیم واین که (موضوع له) لفظ مرکب یا بسیط است، ذهن صافی عرف است، نه ذهن مشوب به احکام عقل و آنچه که برخی از اساتید در این باب تحقیق فرموده اند، از کلام سید داماد در قبسات اخذ شده است.

←

عن الأغيار من الاشرار فنقول:

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له، كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة، ثم ذكروا: ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة. فيلزم من هذين القولين، عدم كون فصول الجواهر

→ فمفهوم الناطق مثلاً وهو فصل الإنسان ذات ـ ما ـ مبهمة حقها النطق(١)، اي إدراك الكليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على أنها تقييد لاقيد. والفصل لأي جنس كان هو آيّة النوع من الجنس وليس هو الا حيثية من حيثيات النوع المحصل واعتباراً ـ ما ـ من الاعتبارات المضمنة في طبيعة الجنس، اذ هو في حد طبيعته ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والأنواع التي هو في الوجود عينها.

فالفصل إنما يحمل على النوع حملا بالذات، لامن سبيل المائية بل من سبيل الآيّة؛ فاذن الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وإنما هو اعتبار في جوهر المهية المتأصلة، فان المهيّة وتأصلها، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لابحسب الآيية والشيء انما يدخل في المقولة بما هو مهيّة لابما هو آية مهية، فكون الفصل محمولاً على النوع حملا بالذات لامن سبيل ماهو، بل من سبيل اي شيء هو في جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع في مقوله ـ ما ـ من المقولات بذلك الإعتبار ولاعدم كونه بذلك الإعتبار في مقولة اصلاً يصادم كونه بحسب مائيته في مقولة الجوهر مثلاً.

ثم ان الداخل في مقولة بالذات، هو كل مالحقيقته المحصلة المتأصلة تأحد نوعى محصل بعد احدية جنسية، فالعرضيات باسرها وفصول الانواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات، نسبتها الى مقولات الجنسين الأقصين نسبة قوم بداة الى المتمدنين في المدينة». اين عبارت اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا ـ قبسات، چاپ سنگى ١٣١٣ هـ. ق، ص٤٨، ٤٩.

---

(١) در اين مسأله شك نيست كه دو جزء جوهرى جسم در خارج جوهرند، ماده جوهر بالقوة و صورت جوهر بالفعل است ومجموع مركب از اين دو نيز جوهر است. صورت حال وماده محل است، نه نظير حلول اعراض در صور نوعيه وصورت علت است از براى ماده و بنابر تركيب اتحادى عليت به حسب تحليل عقلى است كه در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد داراى جهات كثيره است.

ولى جنس نسبت به ذات فصل، عرض عام وفصل عرض خاص است نسبت به جنس واين سؤال پيش مى آيد كه صورت به اعتبار آن كه فصل لحاظ شود، با آن كه بالذات به نوع حمل مى شود و جزء آن است (و لحاظ لابشرطى مصحح حمل است)، بايد فصول از مقولهٔ جوهر خارج باشند.

ملاك دخول چيزى تحت مقوله اى از مقولات، اول اخذ حد در ماهيت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقوله است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجى مقوله است، نه تقرر ماهوى وتحصل جوهرى آن مفهوم محصل. انسان مركب از حيوان وناطق نيز بدون لحاظ وجود خارجى فرد جوهرنيست.

جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر، اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لايدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات، جوهراً بالمعنى المذكور، لإتحادها معها وان صدق عليها الجوهر صدقاً عرضياً.

ولايلزم من عدم كونها جوهراً في ذاتها [ان تكون] عرضا، و مندرجاً تحت احدي المقولات التسع العرضية، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجي. فان الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً، ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من عوالي الأجناس. ولايقدح ذلك في حصر المقولات في العشر، كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء. اذ المراد من انحصار الأشياء فيها، هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو مندرج في شيء منها بالذات.

ولايجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم الدور اوالتسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لابحدها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الاتضاح ماشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرا دون الصورة. ثم لايذهب عليك ان ماقررناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتحاى بين المادة والصورة، كما زعمه سيّد المدققين واصحابه ولايكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص، بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الاتحادي. ولابعرضية الامتداد الجسماني، كما هو راي الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردى» في «التلويحات». ولابعرضية الصور النوعية، كما عليه «الإشراقيون» وإن أمكن توجيه كلامهم على وجه يؤل اليها بتكلف شديد؛ فان كون الشيء لاجوهراً ولا عرضا بالمعنى المذكور، لايوجب عدم كونه موجودا بوجود انفرادي.

وكون الشيء جنسا باعتبار اخذه «لابشرط»، لايستدعي عدم كونه نوعاً او شخصاً باعتبار آخر. وسلب الجوهرية عن شيء، لايساوق اثبات العرضيه كما علمته. فجميع هذه الأمور مما يترآى وروده اولاً لكن بعد الإمعان يظهر خلافه.

وما استدل به بعض الأذكياء[1] على صحة التركيب الاتحادي بين المادة والصورة من وجهين.

احدهما: ان كل ماكان كثرته بالفعل، كانت وحدته بالقوة وبالعكس كمانص عليه بهمنيار. والجسم لما كان ذاتاً واحدة، لايكون تركيبه من جزئيه تركيباً خارجياً.

والآخر: ان الهيولى متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما اي الجنس والفصل من الأجزاء المحمولة، فالهيولى والصورة ايضا كذلك فيكونان واحده في الوجود، فمنظور فيه.

اما الأول فلعدم تحقيقه معنى المنقول من التحصيل، كما يظهر بالرجوع اليه. واما الآخر فلإهماله الفرق بين الجنس في المركبات وبينه في البسائط وكيفية الإعتبارات الثلاثة في كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه[2].

---

١. مراد ميرصدر دشتكى است كه درحواشى بر تجريد برهان بر اتحاد آورده است. در كتاب اسفار گويد:

«فصل في معرفة كيفيه تركب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته. الحق عندنا موافقاً لما تفطن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا ـ شيراز ـ حرسها اللّه واهلها ان التركيب بينهما اتحادي.»

٢. ميرصدر وملاجلال در حواشى بر تجريد در مباحث مشكله متعرض كلمات يكديگر شده اند، از جمله مباحث وجود ذهنى وهمين مسألهٔ اتحاد ماده و صورت (كه منجر به مباحث عميقى در اين قبيل مسائل گرديده است).

بايد دانست كه بر مسلك ميرصدر درمسألهٔ اتحاد ماده و صورت ونيز بر كلمات ملاجلال اشكالات زيادى وارد است، لذا آخوند در جواهر و اعراض اسفار فرمايد: «واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغاغاية سعيهما في تبيين هذاالمقام وبسطا الكلام فيه حتى رمي كل منهما الى صاحبه، اى سهم كان في كتاب علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرب التحقيق».

چون سيد سند اجزاى محسوسه در مركبات حقيقى مثل اعضاى بدن انسانى وحيوانى ونيز وجود نفس وبدن و ماده وصورت را نفى نموده است، لذا مؤلف مجيب فرمود: «ان ما قررناه ليس هو قولا بالتركيب الإتحادي الذي زعمه سيدالمدققين واصحابه ...» ونيز برخى از مقدماتى كه تركيب اتحادى برآنها توقف دارد تحصيل ننموده است، مثل آن كه حركت جوهرى را منكر است ونيز ملاك موجوديت در معانى و مفاهيم ماهوى را درنفس وجود مصدرى انتزاعى كه به تكثر ماهيات متكثر ميشود، دانسته و چون بين مفاهيم تباين عزلى موجود است، ملاك جهت وحدت در ماده و صورت ←

لكن بقي علينا اشكال آخر يرد على قولنا بسلب الجوهريه عن الصور، كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الإتحادي.

اما الوارد علينا فهو ان الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه الذي هي صورته. وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوارالبدن ببراهين قطعية. ويلزم مما ذكر في امرالصور عدم كونها، كذلك لكونها صورة ايضاً.

→ در مشرب حکمی وی وجود ندارد، از این راه نمی تواند معتقد شود به تحول ماده به صورت که ملازم با اتحاد است؛ روی همین مقدمات و غلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقیقی لازمه انواع موجود ازناحیهٔ تکامل طبیعت وحصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده و صورت، مأخذ جنس وفصل را انکار نموده است، چه آن که معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت وغلبهٔ یگانگی بر کثرت و دوئیت، به صورت نوع واحد متحقق نمی شوند، لذا قال:

«لاريب ان التركيب يقتضي الأجزاء وتغايرها والإتحاد ينافي ذلک».

اما اشکال او بر سید سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد واین که اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزی وتقدر، بلکه کون و فساد در مجردات تامه ـ نفوس انسانی ـ این اشکال بنا بر مسلک مشهور از جمله میرصدر وارد است، چون اتحاد بدون سرایت حکم احدالمتحدین با یکدیگر نمی شود واصولاً مجرد تام با بدن مادی، رابطهٔ تدبیر واظهار فعل از مجلای ماده نمی تواند داشته باشد، لذا نفس به حسب مرتبهٔ دانی که با ماده متحد است و مرتبهٔ عالی وتجرد بعد از این مرتبه حاصل می شود، عین بدن و نفس مواد و صور عناصر است؛ لذا با حرکات وتحولات جوهری باید به مقام تجرد برسد و از بلدهٔ دیجور مزاج با حصول تکامل به سلک عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیر شد».

ملاصدرا همین معنا را یکی از دلائل قوی بر حرکت در جواهر واشتداد درانحاء وجودات دانسته است، چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده ـ بدن ـ و ـ صورت ـ نفس مجرد و از باب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را با موضوعات اتحادی می دانند، نه به این معنا که از جوهر وعرض وترکیب این دو، نوعی حاصل شود. چون مرکب از جوهر وعرض نه جوهر است ونه عرض، بلکه خارج از مقولات است، لما حققنا ان العرضيات اي المشتقات طراً خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشايع عبارة عن الفرد الجوهري الخارجي، که در حد آن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب از جوهر یا عرض نیز بر آن مترتب شود؛ فافهم وتأمل واخفض جناح عقلک ولاتكونن من الجاهلين.

لكنا نجيب عن ذلك شبه ما اجبنا به عن اشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك اولاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب، لئلا يخرج عن مالنا من بعد، ثم نرجع الى نحن بصدده انشاء اللّه.

فنقول اعترض بعض الناس على قول الحكماء بان كل حادث زماني يسبقه استعداد مادة ينتقض بالنفوس المجردة الإنسانية الحادثة، على مذهب المعلم الأول واتباعه[1].

واجيب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به. والبدن مادة

---

١. اين بحث را مؤلف علامه براى آن آورده است كه سيد سند، ميرصدر دشتكى از ناحيهٔ اين كه نفس صورت بدن وبدن مادهٔ آن مى باشد (وشيخ واتباع او به آن تصريح نموده اند)، به اتحاد بدن، ماده وهيولى و صورت (نفس ناطقه) استدلال كرده وگفته است:

« ... ان النفس تتصف بصفات معيّنة للبدن وكل مااتصف بصفة معينة لشيء، فهو عين ذلك الشيء، فالنفس عين البدن. » اثبات صغراى قضيه از اين باب است هر انسانى جميع افعال خود اعم از افعال صادراز قواى طبيعى ومادى وافعال صادر از جهت غيب وجود نفس را، به اصل ثابت خود كه از آن به (انا) تعبيرمى شود نسبت مى دهد، ولى نسبت ملازم با جمل (انا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) واين قبيل از صفات از مختصّات بدن است ونفس نيز به آن متصف مى شود وحمل صفات بدن بر نفس دليل است بر اتحاد اين دو(١).

واما كبراى قضيه ... «فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعيّنة لاتقوم بموصوفين، لان العرض وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده لموضوعه ولايمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود ... ، فثبت ان النفس تكون عين البدن، فاذا ثبت انها عين البدن فإنّ كل صورة عين مادتها، اذ لاقائل بالفصل ولأن غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن»(٢).

---

(١) حواشى سيد سند ميرصدرالدين دشتكى شيرازى بر تجريد. اين حواشى با كمال اهميتى كه داراست، با كمال تأسف هنوز به طبع نرسيده و همچنين حواشى نفيس ديگر از ملا جلال دوانى وغياث الحكما فرزند ميرصدر وغيرهم.

(٢) بر اين مسلک اشكالات متعدد وارد است كه فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجيب علامه ـ رضى اللّه عنه ـ مى توان از آن اشكالات جواب داد واتحاد اثبات نمود، اگرچه برخى از دلائل ميرصدر قوى است، از قبيل صحت حمل بين جنس وفصل ـ جنس مأخوذ از بدن ـ ماده ـ وفصل مأخوذ ازصورت ـ ولى اشكالاتى نيز در بين است.

عليک بالتأمل فيما علقنا على هذه الرسالة في اثبات الاتحاد واقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلک الاتحاد وايضا من كيفية ارتباط النفس مع البدن و إثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوى واتحاده مع المادة في جميع المقامات (من مبدأ تعلقها، بل تخيلها الى مرتبة فنائها في الحق وبقائها به).

النفس على هذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الأول.

اقول: وفيه قصور، لان استعداد القابل لشيء لايكون إلا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترن به، لا ان يكون مبايناً عنه كل المباينة والا لكان الحجر ايضاً مستعداً لكل مجرد. فالأولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانسانى لما استدعى باستعداده الخاص، صورة مدبرة له متصرفة فيه، اي امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جودالواجب الفياض، ان يفيض عليه امراً يكون مصدراً للتدابير الانسية والافاعيل البشرية. ومثل هذا الأمر لايمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجرداً؛ فلا محالة قد فاض عليه حقيقه النفس لامن حيث ان البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه[1].

---

۱. بر یکی از دلائل ترکب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه وتبعهٔ اقدمین از اشراقیون شده است، از جمله دلیلی نقضی از ناحیهٔ پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیة وهي معنی بالفعل ومن حیث هو مستعد لقبول السواد والحرکة وغیر ذلک، فهو بالقوة والشیء من حیث هو بالفعل لایکون من حیث هو بالقوة ـ لأن مرجع القوة ـ الی امر واحد عدمی، فهو فقد شیء ومرجع الفعلیة الی حصول حقیقة ما والشیء الواحد من حیث هو واحد لا یکون مبدأ لهاتین الحالتین ... »[(۱)].

قیل: ان هذاالدلیل منقوض بالنفس الإنسانیة، اذ حیث من حیث مهیتها بالفعل وهذا قوة قبول المعقولات، فکبری القیاس الأول لهم وهو قولهم کل ماهو بالفعل لایکون بالقوة یکون منقوضة بقیاس من الشکل الثالث وهو ان النفس الانسانیة امر بالفعل من جهة ذاتها وکل نفس انسانیة یکون لها قوة امر ـ ما ـ فینتج بعض ماهو امر بالفعل یکون قوة امر مّا[(۲)].

---

(۱) رجوع شود به شرح هدایه، چاپ سنگی، ص ۴۴، ۴۵، ۴۶.

(۲) یجب ان یعلم: فان لکل قابل جهتین واعتبارین. این قابل از جهت نفس ذات وحقیقت وحیثیتی که حامل قوت و قبول است، ناچار باید با مقبول اجتماع داشته باشد، ولی از جهت نفس قوه وقبول امکان اجتماع با مقبول ندارد (لااقول من جهة قبولها مطلقا، من جهة قوتها الخاصة والاستعدادالخاص، الذي یکون لها بالقیاس الی المقبول الخاص) لذا قوهٔ نامی موجود در جسم متحرك به طرف صورت نباتی بعد از نیل به درجات نباتی زائل می شود واما استعداد وقوهٔ حیوانی باقی است، تا حصول صورت حیوانی. لذا در کلمات اهل حکمت دیده می شود: «ان المستعد من حیث هو مستعد لایجتمع مع المقبول.» اما حدیث بودن یک شی واحد بالقوه وبالفعل (معا) چند قسم تصویرمی شود: یکی آن که شیء واحد به حسب نفس ذات، دارای فعلیتی باشد و در همین شیء قوه واستعداد باشد، جهت فعلیات و صور دیگ که کان

←

فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرأ ماديا، لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتاً قدسية. وكما ان الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجرداً ومادياً باعتبارين.

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتاً ومادية فعلا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. واما من حيث الذات والحقيقه، فمنشأ وجودها جودالمبدأ الواهب لاغير، فلايسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولايلزمها الإقتران في وجودها به ولايلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض.

فهذا ماذكرته في دفع تلك الشبهة، فانظر اليه ايها الأخ -رحمك اللّه- بنظر الاعتبار، فانه مع وضوحه لايخلوا من دقة ويمكن تأويل مانقل عن افلاطن الالهي في قدم النفس اليه بوجه لطيف[1].

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه، فهو ان النفس لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتاً [مجردة] فى نفسها. ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، اعم من ان يكون لنفسه او لغيره.

---

١. يعنى بگوييم: مراد افلاطون از قدم نفوس، قدم علت نفوس وحقيقت نفوس است به اعتبار وجود عقلانى ارواح قبل از هبوط به عالم نفس كه تعين جزيى ورقيقت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلى نفوس، قديم زمانى است وازلى؛ چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانى با قيد متعلق به ابدان جسمانى مادى قديمند، در كلمات اتباع افلاطون نيز شواهدى بر اين معنا وجود دارد.

→ نه قوة اشيا و اعدام تلک الاشياء، اين قسم نه آن كه باطل نيست بلكه واقع است وبنابر حركت جوهرى، هر صورت فعليه بعينها قوه واستعداد اشياء ديگر است كه در صراط تكامل تحقق مى يابد. قسم ديگر آن است كه شىء واحد از جهت واحد، مصداق صفت وفعليتى و از همان جهت مصداق نقيض آن باشد، نه از جهت ديگر اين باطل است.

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها، لما كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة، يوجب فسادها في نفسها؛ بخلاف الصورة المجردة، فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادة لايوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين.

اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة، لايوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولاتحت مقولة من المقولات اصلاً. فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً، لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر، لايوجب ان يكون جوهراً كما في سايرالصور المادية على ماعلمت.

فكون النفس جوهراً مجرداً من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا، فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولايجب الاتفاق بين الاعتبارين. وهاهنا ايها الأخ ـ رحمك اللّه ـ طريقة اخرى في تتميم البيان.

وهي انك لونظرت حق النظر الى مابينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات، والمآل واحد؛ اذالظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود بسيطة، . لاجنس لها ولا فصل لها، والإختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي، بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافي موضوع؛ فعليك يا اخي بهذه القاعدة[1]، فان

---

۱. دلیل قانع کننده برنفی خروج نفوس ناطقه وجواهر عقلیه از مقولهٔ جوهر در کلمات شیخ اشراق وصدرالحکما واتباع ملاصدرا وشیخ شهید دیده نمی شود، چون نفی ماهیت از وجود معلول امکانی، امکان ندارد وقول به این که حکم ماهیات عقول در تحت شعاع نور حق محکوم است و ←

لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك يتعرض لك فيها.

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة، فهو ان التركيب الاتحادى في الانسان غير معقول، لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما، يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد.

واجاب عنه بـ: انا لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما، يستلزم ذلك[1] لان

→ حقايق مجرده موجودند به وجود حق و نقص جوهرى آنها به كمال ذاتى منجبر است برهانى نيست، چون فيض حق كه وجود منبسط باشد، بعد از قبول وتعين به وجود عقلى نفس حد قبول نموده و از همين حد وانحطاط وجود از رتبهٔ واجبى وحقيقت قيومى وتعين در مرتبه ومقام خاص همان ماهيت است و اين كه يكى از اعاظم حكما وافاخم عرفا فرموده است: ماهيت درعقول وجواهر اعلون امر عقلى است. بايد اذعان نمود كه ماهيت مطلقا امرى عقلى است واعتبارى بودن ماهيت، همان عدم اصالت وعدم تحقق خارجى ماهيت است؛ لذا اهل عرفان گويند: عين ثابت ممكن محو نمى شود ووجود امكانى هرگز حد خود را رها ننموده وهرچه به حق نزديک شود، احكام وجوبى غلبه مى نمايد وغيريت كم مى شود، ولى از حد امكانى خلاصى نمى يابد وحكم به هلاك دايمى شامل همه حقايق است، غير از حق قيوم.

١. عبارات منقول از سيد مير صدر و ملاجلال زياد مغلوط است، عبارت سيد در اين موضوع از اين قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما (مراد بدن و نفس است)، مستلزم لذلک، اي تجسم المجرد او تجردالمجسم لماعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج، حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا، احدالامرين المذكورين ...»، واقعاً از اين رجل نحرير عجيب است كه اين قبيل مطالب را به رشتهٔ تحرير درآورده است، ولى حق آن است كه مسأله از عويصات است از طرفى حمل جنس وفصل بر يكديگر، دليل است براتحاد خارجى، اين دو از طرفى در مركبات حقيقيه به كلى اجزاء خارجى را انكار نمودن جاى تعجب است مگر مى شود نفس انسانى كه جوهر مجرد است به خصوص به سبک فلسفه مشاء كه سيد تابع آن است، نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبهٔ عقلانى نفس از ماده وتجسم عين واثرى نيست، معناى كلام سيد در اين جا آن است كه انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادى، چون بدن به اعتبار قبول تجسم وتقدر حقيقت ندارد واز نفس ناطقهٔ مجردتام در صريح ذات وصميم وجود، نيز خبرى نيست؛ چون در حواشى تصريح كرده است (فان الانسان قد انقلبت النطقة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعى ليس له في الخارج جزءاً اصلا، لامادى ولامجرد كساير مراتب ←

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادى بالفعل ولزم صيرورتهما واحداً واحد الأمرين المذكورين. فان الإنسان امر انقلبت النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء اصلاً لامجرد ولامادى، كساير مراتب الإنتقالات. والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للكليات. ولاخفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار، كقبول الابعاد والنمو، مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز[1].

وتلبسه بادراك الكليات لايستلزم بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك للكليات من حيث أنّه مجرد عن هذه الثلاثة[2] وهذا هوالمجرد عندهم.

→ الانقلابات المذكورة)، اين مطلب واقعاً شنيدن دارد كه موجود مركب طبيعى در عالم اجسام به حسب تحليل عقلى، نه مادى ونه مجرد باشد ونفس مجرد عاقل ومعقول تام الوجود فقط به حسب تحليل عقلى مجرد بوده و در واقع وخارج مجرد نباشد، در حالتى كه آثار مجرد وآثار مادى بر وجود خارجى انسان مترتب شده، چون ايشان تشكيك در وجود را انكار كرده اند، از تصور اين كه يک شيء واحد مى شود داراى مراتب باشد و به حسب برخى از منازل وجود مجرد تام و به اعتبار بعضى از مراحل مادى تام و به اعتبار مرتبهٔ وسطاى وجود، برزخ بين اين دو بوده باشد و نيز مى شود يک وجود واحد داراى عرض عريضى باشد ومصداق واقع شود از براى جميع معانى موجود به وجود متفرق ومفصل به وجودى واحد قرآنى وحقيقت احدى جمعى. صحيح بود كه گفته شود انسان موجود مادى متحيز متقدر صرف نيست، كما اين كه موجود مجرد عاقل ومعقول بحث ومحض نيز نمى باشد، بلكه داراى مراتب كثيره ومواطن متعدده است و معجونى است از خلطين وحقيقتى است مركب از دو اصل. اما بيان دلائل براتحاد واثبات اين معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بيان كرده است، موكول است به حواشى نگارندهٔ اين سطور بر مطالب موجود درتعليق جواهر و اعراض اسفار.

۱. در حواشى تجريد: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد، تام حساس، مدرك للكليات وان كان تلبسه ببعض هذه الاثار، كقبول الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيّز وتلبسه بادراك الكليات، لايستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة، فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة ... (حواشى تجريد).

۲. « ... وهذا هوالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان وارادوا به العارى عن هذه الثلاث ... (حواشى تجريد).

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر، منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فاذا انقلب الانسان الى امر لايبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراكات الكليات، فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوه الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك، فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل» انتهى[1] ماذكره.

ولايخفى مافيه من وجود الخبط والخلط بعدالأحاطة بالقواعد المقررة الثابتة

---

١. ذكر السيد السند (قده) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: «فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليليا، كما هو شأن سايرالصور لاجزءاً تركيبيا ...»

سيد علامه معنى تركيب اتحادى را درست غور ننموده است ونيز آن طورى كه بايد به تحول ماده به صورتهاى مقوم ماده (واين كه شيء بالقوه مثل ماده به شيء بالفعل وقتى متحول مى شود كه شأنيت از براى قبول صوروارد را داشته باشد)، پى نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معناى اتحاد ماده با صورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آن است كه: موجود واحد به حسب وجود عين موجودى است كه ماده نام دارد، به اين معنا كه هريک از ماده و صورت موجودند به يک وجود كه در صورت وجود بالفعل ودر ماده بالقوه است وماده امكان ندارد در قبال صورت خود داراى فعليت باشد، مگر فعليت به معناى نفس القوه چون فعليت از قبول جهت فعليت ابا وامتناع دارد مگر آن كه احد المتحدين لامتحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعناى تركب جسم ازدو جزء جوهرى آن است كه جهت قوهٔ متحد با جهت فعليت جوهر بالقوه است و صورت جوهر بالفعل (مثلا: الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها، صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد)، جميع اين معناى موجودند بالفعل نه بالقوه به وجود واحد، ليكن نه به اعتبار تجريد بعضى ازاين اجزاء. بنابراين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولابه شرط جنس است و قابل حمل بر نامى، ولى اگر به نحو بشرط لا، وتقيد آن به عدم أخذ شيء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است و همچنين است فرق بين لحاظ شيء بالفعل فصل وصورت در حقيقت ومعناى نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية).

بالقواطع البرهانية. منها: كون مدرك المعقولات مجرداً بالفعل لابالقوة، ومنها: امتناع انفكاك الحقايق. ومنها: محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه والتمثيل بالشجر المقطوع، مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع في مقامه. وقس على ماذكرناه سائر ماهو مذكور في سخافة هذاالرأي ورداءته فيما بين اهل التحصيل. فنحن بحمدالله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا ان شاء الله.

المسألة الثالثة

ماذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى [1] من ان اللازم من ذكر هذا الدليل، ليس الا ان حقيقه الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس، حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازائه [2].

---

١ . يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركب جسم از هيولى و صورت (دو جزء جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده است.

٢ . اين اشكال را بربرهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه وشيخ اشراق، برخى از محققان وارد ساخته اند وآن را متأخران به صورت هاى مختلف تقرير نموده اند؛ في كلام بعضهم: «سلّمنا ان في الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة:

الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخيران عرضان فيه زائدان عليه، يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى، فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الإتصالية فلا، وانما يلزم ذلك لوكانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فان الإنسان الواحد اوالسرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والإنفصال امراً واحداً شخصياً ويجوز ان يكون لك الواحد امراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية؛ يتعدد اتصاله الذاتى فحينئذ لأحد ان يقول: ان الإنفصال لاينافي الاتصال مطلقاً، بل إنما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً فالممتد الجوهري (اذالممتد

←

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلاً واحداً ومتصلاً واحداً، فلم يلزم اصلاً فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لاينافي الاتصال مطلقاً ولاينتفى به الاتصال بالكلية، بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان

فما كان متصلاً واحداً صار منفصلاً متعدداً.

فالاتصال الذي ذاتي اولازم للذاتي باق والزوال إنما هو لعارضه اي الوحدة او الكثرة.

الجواب

ان الذي قد سنخ لنا في شرح الهداية في التقضي عن هذه الشبهة هو انه لاشك لأحد من العقلاء، انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك[1]. فحينئذ[2] نقول: ذلك الامر إما أنه اتصال حقيقى او اضافى، فعلى الأول[3] يلزم المطلوب وهو تبدل امر جوهري عن الجسم حين الفصل والوصل، لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهري في الجسم وتسليمه.

والكلام في ان الزائل حين الانفصال اهوام غيره من الامور العرضية، كالوحدة فيه

→ الجوهري -خ ل) باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة».

۱. مجيب محقق در اسفار وبرخى ديگر از كتب خود از شبهه مفصل تر ودر شرح هدايه مختصرتر ودر اين رساله قدرى مفصل تر از شرح هدايه جواب داده است.

۲. فى الاسفار: نقول: ذلک الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة، فهي لاتخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطيا واتصالا اضافيا.

۳. في الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى، لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عندالانفصال، لوكان اتصالا جوهريا، فلابد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لايكون الفصل اعداما وافناءاً للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاءاً نشأة اخرى ...

اوالاضافة بين اجزائه. فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امراً معتبراً في مرتبة ذاته، فلابد من اشتماله على ذاتي آخر غير متصل بنفسه، قابل له وللانفصال لئلا يكون التفريق اعداماً للجسم بالكلية وذلك هوالهيولى الاولى.

وعلى الثاني: يلزم ان يكون في الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع، مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة في الطبع، كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات اوالإضافات عند طرو شيء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه. على ان هاهنا دقيقة اخرى وهي ان الشيخ وغيره من اكابرالحكماء، قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفي الكثرة بخلاف وحدة المفارقات، فانها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها.

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته، ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب.

ثم ان اصل هذه الشبهه مأخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها في روضة الجنان[1] وافيد في الإيماضات بعد تمهيد: ان وجود كل شيء ليس

---

١. مراد سيد محقق داماد است كه در مقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات [(١)] از شبهه جواب داده است:

«ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته، سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص، بل هو عينه على ماذهب اليه الفارابى، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعددالآخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلک، لما لم يكن الا موجوداً واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية. فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهوالترجيح من غير مرجح او لجميعها، فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام، وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان، فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعينهما وهو باطل؛ لأن ←

---

(١) به تلخيص صدرالحكما (قده)

الا موجوديته عيناً كان اوذهناً، وانه مساوق لشخصه [للتشخص]، بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابى هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك، لما لم يكن الا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخص واحد؛ فليس لأجزائه العرضيه [الفرضيه] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان.

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل، لأن اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو

←

اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان ا التعيُّنان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول، لأنه خلاف ماتقرر ان المساوقة بين التعين والوجود؛ فالتعين الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني، لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضاً خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا مابه الموجودية، فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كمالايخفى. واما ان لايكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة اوالبعيدة، فلابدّلها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل، تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لماعلمت بطلانه سابقا، فيكون القابل لهما معاً جوهراً آخر وهوالمطلوب ...»[۱].

مطلبى كه بايد در براهين اثبات هيولى يعنى جزء قابل جوهرى در اجسام مورد دقت واقع شود، آن است كه: هيولا اگرچه بنابر مسلک مشاء در حد ذات هويت وتشخص واحد است، ولى قابل اشارهٔ حسيه نيست واتصاف به ابعاد ومقادير وتخصص در احياز وجهات وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات در آن امكان ندارد، بعد از آن كه از ناحيهٔ صورت جسميه قبول تعين نمود، به اين اوصاف متصف مى شود.

---

(۱) اين عبارات به سبک تحرير سيدالمدققين ميرصدر دشتكى شبيه است واز ميرداماد نيست. حواشى ميرصدر بر جواهر واعراض تجريد نزد اين جانب نيست.

ايضا باطل، سواء كان وجوداهما حال الإنفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك، لأنه خلاف ماتقرر من المساوقه بين التعين والوجود، فلايتصور وحدة احدهما وتعدد الآخر. وان الوجود نفس الموجودية الانتزاعيه المأخوذه عن الذات، فلايتصور تعدده مع وحدة الذات.

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل - بل بالقوة - فلابدلهما من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الاتصال متلبسة بهما حين الإنفصال. وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد، لما علم فيكون القابل[١] له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب.

واقول: فيه نظر، فان القول بكون الاتصال والانفصال عبارتين عن الوجود وتكثره على مايلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه، لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض.

ونقول: لانسلم ان الموجودات متعددة، اذالمتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل، لم لايجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة.

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد[٢]، فاذا طرء عليه الانفصال، انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول في وجوده وتشخصه.

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولاتشخصه، بل نقول: القابل

---

١. فى شرح الهداية: فيكون القابل له ولهما معاً جوهرا آخر ...

٢. واعلم ان الجسم ليس امراً ممتداً وواحداً شخصياً متصلاً، كما هو ظاهر محسوس؛ لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع واذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزائه، فالمصير الى ما حققه الطبيعيون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر. ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هومسطور في كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء.

للأبعاد حقيقة واحدةمنحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد وهو ماحواه السطح الأعلى من الفلك الاول، سواء كان في اتصال واحد اوفي اتصالات متعددة حادثة اوفطرية. وهذا الشخص الممتد له تعين واحد مستمر ذاتي. وله ايضاً تعينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعينات مقداره المساحي.

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عندالمشائين، شخص واحد لاتزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورودالفصل والوصل.

فان قيل: الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها، حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهما بالمعنى الذي لايمكن اجرائه في ذات الجسم غير بيّن ولامبيِّن.

فان معنى ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء، ليس كما فهمه[1] بعض المدققين من انها لاتعين لها في ذاتها ولاتحصل ولاكلية ولاجزئيه ولاعموم ولاخصوص.

وإنما تتصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها، اذ قد سبق ان الوجود لاينفك عن التشخص، بل تستمر باستمراره ويزول بزواله.

فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحده غيرمعقول، انما المعقول في هيولى العناصر إنها متعينة الذات مبهمة الصور.

فلها عندهم تعينان: تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي.

قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار، وحدة وكثرة. ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ماقالوه في الهيولى[2].

---

۱. وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

۲. ماده وهيولا باصورت جرميهٔ واحد، واحد بالإتصال وبا صور متعدد، متعدد بالانفصال است و لكنها لوقصر النظر الى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية، مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليست لها ذات تكن ←

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب».

→ درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية، ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية اوالبرازخ الخيالية، ولالها ذات تكون مرتبتها في التحصل بعينها مرتبة الصورة الجرمية، ليلزم من عدم كونها في حد ذاتها خالية عن الإتصال كونها ذي مفاصل متألفة من الجواهر المتفاصلة المتناهية اوالغير المتناهية، بل انما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصل متأخرة عن مرتبه الصورة الجرمية، لأنها بذاتها ليست الاقوة محضة لها في الوجود، قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت.

فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة. فكل فعلية بما هي كذلك مقدمة بالذات على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان[1].

---

(١) واعلم ان ماذكرناه في هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله النحرير، الفيلسوف الكبير سيد سادات اعاظم الحكماء والفقهاء الحاج الميرزا ابوالحسن القزوينى ـ رحمة الله عليه ـ في بعض حواشيه.

المسألة الرابعة[1]

«الشبهة التى تدل على ان للاعراض مادة تتركب منها .

وبيانها : ان العرض المعين كهذا السواد اذاانفصل بانفصال محله ، وجد موجودان مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ماذكره بعض الأذكياء في دليل اثبات الهيولى .

ولما اوردالنقض بالأعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض والعرضى متحدان بالذات وانا لاأرضى بذالك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الانفصال ، لم يكونا موجودين من قبل بالفعل ، بل بالقريبة منه .

---

١ . معناى بساطت اعراض حال در صور نوعيه آن است كه اعراض از علل اربعه فقط داراى علت فاعلى وعلت غايى هستند وعلل قوام ـ علت مادى وعلت صورى ـ ندارند واين منافات با تركب عقلى ندارد ، چون مأخذ جنس وفصل لازم نيست . ماده و صورت خارجى باشد ويجوز التركيب في الجنس والفصل ولاشک ان للاعراض اجناساً وفصولاً وان البساطة الخارجية لاتنافي تركب الاعراض عقلاً ولاينافي ايضاً انحصار المقولات العرضيه في تسعة ، كما هوالمصرح في الكتب الحكمية .

قولكم: وهو خلاف مايحكم به الضروره.»

نقول: الذى يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عندالفصل ذاتاً وقابلاً وحدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك، واما غير ذلك فغير ضرورى لامبرهن عليه، كيف والقسمة ترد اولاً وبالذات على الجسم وبتبعيته على العرض القائم به.

وفي [ومن] جعل القسمة في الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى متصلين جوهريين، مع بقاء مادة الجميع، كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين، مع بقاء موضوعها الذي هوالهيولى؛ فان الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار، وبالقياس الى الصوره باعتبار آخر مادة.

والحاصل: ان تكثير الشيء، الذي لاماده له ولا محل غير معقول، لأنه يرجع إلى ابطال شيء بالكليه وابداع شيئين من كتم العدم الصرف، من دون استعداد و قابلية، بخلاف ما اذا كانت له قابلية مادة واستعداد يبطل عن المادة بسبب القسمه استعداده ويوجد لها استعداد وجود امرين آخرين من نوع ذلك الشيء او من صنفه، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفيض على كل ذى حق حقه، ليس في جوده تراخ ولا في افاضته مهلة، فيفيض منه على القابل مايقبله بلاتراخ ومهلة كل مالا مادة له، بل هو آخرالموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عندالإشراقيين وكالهيولى عند المشائين. فلايمكن تكثره اصلاً ولاايجاده الا بالإبداع لا بالإحداث باتفاق الفلاسفة.

واما الاشياء ذوات الموضوعات والمواد والاستعدادات، فزوال شيء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غير مستنكر عندالجميع.

ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة[1] عندهم اثباتاً ونفياً على ان الزائل

---

١. نگارندهٔ اين سطور بر قسمت جواهر واعراض اسفار، فصل كيفيت تركب جسم از هيولا و صورت ونيز در نحوهٔ عليت صورت نسبت به هيولى، دو حاشيه نوشته ام كه در اين جا نقل مى كنم:

بنابر تركيب اتحادى اين دو (كما هوالموافق للبرهان) ومعلوليت هيولا نسبت به صورت على وجه ←

. . . .

غیر دائر، باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات به نحو تدرج وتدریج و حرکت است وگرنه لازم آید انعدام جسم من رأس، ثم ایجاده من دون مادة سابقة. بنابرآنچه که در این تعلیقه ذکر می شود، چند مطلب مهم این رساله واضح وظاهر می شود ونقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویرالمرام.

اما مسألهٔ ماده وهیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است ونه منفصل (ای لیس منفصلا بالإنفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد، قابل است.

هیولا به معنای اعم یعنی شیء وحقیقتی که قبول اتصال وانفصال نماید ودر حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد وهیآت خارجی از قبیل صور انواع نطفه وعلقه وصور نباتیه وحیوانیه وصور معدنیه (صور به معنای اعم) بر آن عارض شود وماده وزمینه واستعداد از برای کافهٔ صور قرار بگیرد، مورد تصدیق جمیع است. لذا گفته می شود: فلان صورت از فلان ماده به وجود آمده است وزید مثلاً از نطفهٔ عمرو تحقق پیدا کرده است وعنصر آب مثلاً از دو حقیقت بسیط به وجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن ذرات[1] در فضا وجو می دانند، ماده به این معنا را انکار نمی کنند. «فانه اذا قیل تکون الحیوان من الطین اوخلق الإبن من نطفة ابیه، فلایخلو اما ان یکون الطین باقیاً طیناً والنطفة باقیه نطفة وهو حیوان اوانسان، حتی تکون في حالة واحدة طینا وحیوانا ... وهو محال واما ان یکون بطلت النطفة بکلیتها، حتی لولم یبق منها شیء اصلاً وکذا الطین، ثم حصل حیوان او انسان فحینئذ ماصارت النطفة انساناً ... بل ذلک شیء بطل بکلیته وهذا شیء آخر حصل ←

(۱) پیروان این عقیده، حرکت درکیفیات را که ما به آن استحاله می گوییم، انکار نموده اند ومعتقدند که از پیدایش صور و اعراض چیزی در این تغیرات بر اصل مواد نمی افزاید. قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صغار بعد از توافق در ترکب جسم از اجزاء موجود بالفعل ونفی پیوستگی در اجزاء وقول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان به این که جسم درحد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی) مختلف سخن گفته اند، برخی جسم را مرکب از اجزاء صغار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند، ولی اجزاء متنهای هستند. ذی مقراطیس واتباع او به این قول رفته اند. متکلمان غیر از نظّام جسم را مرکب از اجزاء متناهیه قابل قسمت می دانند، با قیدی که قبلا ذکر نمودیم. نظام جسم را مرکب از اجزاء غیرمتناهی بالفعل می داند.

محققان از حکمای طبیعی درعصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر می دانند، با قیود وشرایطی که هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد، قهراً حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند واجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام می دهند واجزاء خود جسمند، برخلاف جوهر فرد به اصطلاح قائلان به آن که جسم نیست، اگرچه اجسام از آنها تشکیل می شود، فواصل بین اجزاء جسم محسوس به اندازه ای است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم، ممکن است به اندازه قطره ای آب درآید، بلکه مواد اجسام آن قدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

. . . .

جديدا بجميع اجزائه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية، مثلا بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان، لايعتقدهما الكافة لأن كل من زرع بذراً او تزوج للولد، ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده و ولد غيره بانه من مائه وان عانده معاند لايلتفت اليه ... فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ماوقع فيه خلاف ...»؛ لذا اهل تحقيق گويند: هيولا به معناى اعم را جميع ملل اثبات نموده اند، اما نزاع دراين است كه اين امر قابل اجزاء وذرات غيرقابل تجزيه است كه اصلا قبول قسمت نمى نمايد. (يعنى اشياء ذوات اوضاع جوهريه است كه به وجهى از وجوه انقسام اعم از وهمى وفرضى وقطعى وكسرى قبول قسمت نمى نمايد) اين مسلك را متكلمان اختيار نموده اند با اين قيد كه به تناهى اين اجزاء اعتقاد دارند.

نظّام معتزلى قائل است به عدم تناهى اين اجزاء، يعنى جسم را مركب از اجزايى مى داند كه آن اجزاء قبول قسمت نمى نمايند وغيرمتناهى هستند.

مذهب ديگر در اين مسأله، مسلك ذى مقراطيس حكيم است كه جسم را مركب از اجزايى مى داند كه فقط در خارج قبول قسمت نمى نمايند، به علت آن كه او جسم مفرد را ذرات سخت وصلب كوچك مى داند كه از نهايت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعى از قدما وبه تبع آنان شيخ اشراق و اتباع اوجسم را جوهر بسيط ممتد مى دانند كه بالذات متصل است به اتصال مقدارى جوهرى كه قائم به ذات خود، يعنى غير حال در هيولا ومحل است و همين متصل به ذات قبول صور ومقادير مى نمايد.

جمعى از قدما (ارسطو واتباع او) وبه تبع ارسطو، معلم ثانى وشيخ رئيس واتباع آنان از محققان دورۀ اسلاميه، جسم را مركب از هيولا وصورت مى دانند ومعتقدند كه اجسام از جهت ماده وقوه وهيولا كه جزء جوهرى جسم است، قبول صور و مقادير مى نمايد، نه از جهت نفس اتصال يعنى متصل ممتد جوهرى حكماى اشراق ومشا جميع آراء مذكور را ابطال نموده اند و در اين معنا اتفاق دارند كه قابل انفصال واتصال در اجسام امر واحد شخصى است كه در حد ذات كثرت ندارد ووجود آن در حالت انفصال واتصال باقى است واين قابل را ماده وهيولا ناميده اند ونيز در اين معنا نيز اتفاق كرده اند كه نفس[1] جسم به معناى جنسى ماهيت مركب است كه جنس آن جوهر وفصل آن امر ممتد درجهات ثلاث (طول، عرض وعمق) مى باشد.

---

(۱) در اوائل شرح هدايه است: «واتفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هوالجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فى الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور، هل بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه، هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين ...»

. . . .

→

در بیان ترکیب جسم از هیولا وصورت

اتباع ارسطو وجمعی از حکمای اسلامی، اتباع شیخ رئیس و در متأخرین صدرالحکماء مؤلف مجیب علامه» جسم را مرکب از دو جزء جوهری می دانند. ظاهر اقوال اتباع مشائیه آن است که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است وهیولا درمرتبهٔ وجود خود موجود است، ولی به صورت وعلیت صورت را همه معتقدند، صورت حال وهیولا محل صورت است وبین این توقف است علی وجه غیردائر، کما حقق في محله.

سید سند میرصدر شیرازی وصدرالحکما قائل به ترکیب اتحادی هستند، ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است، کما قررناه في حواشینا. قبلا ازبرای تشحیذ اذهان وتقریر مرام وتحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود:

اول آن که ماده با اینکه موجودی واحد است(وبا جزء دیگر جسم که صورت باشد، منشأ تحقُّق جسم می شود) چه حظّی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است؟ آیا می شود شیء مادی (یعنی غیرمجرد) در مقام تحصل ومتحقق به نحو ابداع از مجردات نباشد (کماتوهم؟) باید در نحوهٔ وجود هیولا تأمُّل نمود ودرست به مغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما في المغرب والآخر في المشرق، لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتهما وحصولها للجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصولة بالوقوع في تلك الأحياز والجهات بالذات»(۱).

جان کلام وروح مرام دراین جمله است که: «فوحدتها الشخصية لاينافي الكثرة الإنفصالية، بخلاف وحدة الإتصال. فان وحدة الهيولى سلبيٌّ من لوازم نفي الكثرة، بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل

←

(۱) شرح هدایهٔ، ط گ، ص ۴۴، ۴۵. فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است، چون کثرت از وحدت (بما هی هی) منتفی است ونفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است، چون در خارج شیء یا معنون است به جهت وحدت یا کثرت. وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود، بلکه امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد، عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصیه هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آن که وحدت شخصیه وکثرت شخصیه از آن جایی که از امور وجودیه اند، با یکدیگر متقابلند. ولی وحدت نوعی وصف مفهوم وماهیت است وتحصل خارجی ندارد.

«واما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تحصل في الوجود، بل اذا لوحظت المهية مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلک انما هو من اجل ضعف الشيء في الوجود، اذالوحدة والوجود متحدان عيناً متغايران مفهوماً وحال الهيولى مع الصورة ايضا بتلک المثابة تدبر وتفهم» من افادات استاذ مشايخنا العظام الحكيم المؤسس، آقاعلی المدرس ـ قدس الله عقله ـ في حواشی الاسفاروالهداية.

من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أوْعرض؛ فان كان جوهراً فلا بد للجسم من جزء آخر، يكون قابلا له ولعدمه وان كان عرضا؛ فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال[1].

معنى وجودي نفى الكثرة منه انما هو من لوازمه.

ماده اگرچه در مقام ذات واحد است وليكن به واسطهٔ انحطاط از درجات فعليت ووجود (چون شأن آن از تحصّل وحظ آن از وجود قوة الوجود است)، قابل اشاره نيست. ابعاد مقدارى وتخصص به مكان وجهت معين وحصول فصل ووصل ووحدت وتعدد بالذات از براى آن ثابت نيست، بلكه امور مذكور ازبراى آن از ناحيهٔ صورت واز جانب التجاء به صورت جسمى حاصل مى شود، بنابراين هيولا از مفارقات وحقايق مجرده وابداعيه نيست واز جواهر متفاصله كه قبول تجزى وتقدر نمى نمايد، نيز نمى باشد وصورت به حسب وجود بالذات مقدم بر هيولاست وليكن به حسب واقع وخارج، چون با صورت به وجودى واحد موجودند، تمام اين اوصاف از براى ماده ثابت است.

١. «الهيولى حين الإتصال لها وحدة شخصيه ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الإتصالية)، فاذا طرء الإنفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد، فان وحدة الإتصال فيه هي الوحدة الشخصية او المساوقة لها، فلاجرم لم يبق ذاتها حين الإنفصال.

فمادة الجرمين الحادثين. عندالإنفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهى محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الاتصال و الانفصال غير حادثة حدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى مواد الحادثة[1].

ولامتكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها، ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والكثره الإنفصالية، انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لايقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينيته ولامرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولاايضاً تأباها ...»

برخى از اعلام فن خيال كرده اند اين كه اهل تحصيل تصريح نموده اند كه هيولا به حسب نفس ذات جوهر غيرممتد است وبه اعتبار اتحاد با صورت، قبول اتصال وانفصال نموده وزوال صور باعث زوال هيولا نمى شود وهيولا داراى هيولا نيست، بلكه از اين جهت مثل مبدعات است به اعتبار وجود شخص ووحدت ذات صادر از عقل مجرد است واز ناحيهٔ قبول امتداد واسطه است از براى صدور

---

(١) هر صورت نوعيه در مقام تحصل خارجى احتياج به ماده و هيولا واستعداد وزمينه دارد، ولى نفس هيولا يعنى مادهٔ اولى ادباعى است، يعنى ماده ندارد ودر كلمات اهل تحقيق وارد شده است كه هيولاى عالم ماده واجسام مستند است به جهت عقل عاشر يا عقول عرضيه وارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يعشقون مذاهب).

واما حديث اتحاد العرض والعرضي، فيحتاج الى تحصيل ونقد له، حتى ينظر اليه بعد ذلك ايخرج منه الجواب عن النقض المذكور ام لا؟

فنقول: مفهوم المشتق ـ سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً ـ غير صادق ووضع بحسب العرف العام او الخاص لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه، الذي يرجع الى عدم سلبه عنها او غيره وذلك الغير اما خارج عنه اوداخل فيه.

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة، اطلاقاً شايعاً قول العلامة التفتازاني:

مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً.

والقدر المشترك بين هذه الاطلاقات الثلاثة ماذكرناه، فلا وجه لتخصيص مفهوم المشتق بالمعنى الاول، كما ذهب اليه المحقق الدوانی حيث جعله عين العرض بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصل كما ستعلم.

ولا بالمعنى الثاني، كما افيد حيث جعل عين المفروض والفرق باعتبار اخذ الحيثية

→ ممتدات وصور نوعيه مثلاً.

این مسأله را متفرع ساخته است بر این بحث اساسی که اهل تحقیق گفته اند: هر معلولی باید دارای مناسبت تامه ای با علت خود باشد که از آن جهت ازعلت خود صادر شود، چه آن که سنخیت شرط اساسی از برای افاضه وایجاد است، موافقا لقوله تعالی: «قل کل يعمل على شاكلته». قائلان به این قول گمان کرده اند که هیولا به حسب وجود خارجی مقدم است بر صورت، در حالتی که امر به عکس است وفیض وجود اول به صورت وفصل می رسد واز صورت وفصل مرور نموده، به جنس وماده می رسد ونیز به نحوه وجود هیولا پی نبرده اند وندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است با صورت باید به یک وجود موجود باشد واین که می گوییم هیولا از جواهر است وجسم مرکب است، معنایش این است که عقل وجود واحد خارجی را منحل به دو جزء جوهری می نماید[1].

---

(۱) واین منافات با ترکیب خارجی ندارد وجسم را در سلک بسایط وارد نمی نماید، چون جهت قوه امری است واقعی وخارجی وجنس وفصل در بسایط از یک شیء خارجی، بدون جهات کثرت انتزاع می شود؛ ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است ووجودی واحد دارای جهات متعدد است که به یک وجود موجودند.

التعليلية التي هي المعروضية على انها تعليلية لاتقييدية وعدمه.

ولا بالمعنى الثالث، كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض.

ومحصول الكلام، ان المبدر كالبياض اوالنطق مثلاً اذا اخذ بشرط لاشيء، كان عرضا اوصورة. واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفاً او نوعاً. وكذا الموصوف كالجسم او الهيولى اذا اخذ بشرط لاشيء، كان موضوعاً او مادة. واذا اخذ لابشرط شيء، كان عرضياً او جنساً. واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفا او نوعا.

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا المتباينة الذوات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها بالعرض.

وعلى ما افصله وهو: ان البياض الحاصل لشيء مثلا، اذا اخذ ذلك الشيء عينه كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلا للجوهر، غيرمحمول على غير البياض اصلاً.

واذا اخذ ذلك الشيء غيره كان الأبيض حينئذ معروضاً للبياض، غيرمحمول عليه؛ بل محمولا على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيث بهذه الحيثية التعليلية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات.

واذا اخذ ذلك الشيء اعم من نفسه ومن غيره، كان حمله على كل من العارض والمعروض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض.

وكذا من جانب الموصوف به، فان الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين البياض، فيكون بياضا وابيض. وقد يؤخذ مباينا له، فيكون الأبيض صادقاً على معروض البياض، باعتبار الذات وباعتبار آخر بالعرض. وقد يؤخذ على وجه اعم، فيكون الأبيض صادقاً على كل واحد من المعروض والعارض والمجموع المركب منهما صدقاً بالذات وعلى ذات المعروض، صدقا بالعرض.

واما ان اخذ الابيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض، كما

رآه المتكلمـون، فلايصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصورى كالنطق مثلاً على ماذكرناه كلا على نظيره.

واذا احطت ياحبيبي باطراف هذا المقال، علمت مافي كلام صاحب الحواشى من القصور والإهمال حيث قال:

«الأبيض اذا اخذ لابشرط شيء، فهو عرضى واذا اخذ بشرط شيء، فهو الثوب الأبيض مثلا واذا اخذ بشرط لاشيء، فهو العرض المقابل للجوهر، فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين اوفصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبارين وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضى، لاما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات.» انتهى.

وعلمت ايضاً عدم مدخليه اتحاد العرض مع العرضي، على الوجه التحصيلى في اندفاع النقص المذكور، الا ان يرجع الى ماذكرنا اولا.

المسألة الخامسة

ان الحيثية[1] مكثرة للذات، كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً.

فانه من حيث أنَّه حيوان مغاير له، من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك.

ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون امراً مشتركاً بين الكثيرين فيكون كلياً[2].

الجواب

الحيثيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقيه وغيرها والثانيه كالزيدية والثالثة: كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه الأمور زيد عدا زيد، إذ الشيء لايصدق على جزئه ولا على الخارج عنه.

---

۱. مراد سائل از حيثيت، ناچار حيثيت تقييديه است كه مكثر ذات موضوع است، نه حيثيت اطلاقيه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولامعدومة ...)

۲. ملاك كليت وجزئيت، عدم لحاظ وجود در اول والتجاء مفهوم به وجود در ثانى است؛ انواع واقسام مفاهيم كليه در مقام اتحاد با وجود خارجى جزئى ومتشخص وآبى از صدق بر كثيرين است.

وان جعل قيداً له، حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد، سواء كان تركيباً طبيعياً اواعتبارياً. فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد، لكنه غير كل واحد منهما. فالأشخاص المأخوذه في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد وغير زيد. فلايصدق على شيء من القبيلتين زيد إنما زيد في الواقع، امر واحد طبيعى لاغير.

فمعنى قولهم: الحيثية التقييدية مكثرة للذات إنها مكثرة للذات تكثيراً افرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار.

فالأول: كتقييد الحيوان بالنطق الحاصل منهما الانسان، والثانى كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض.

فان النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض، ومن هاهنا عُلِمَ الفرق بين الحيثيتين وان كل حيثية تقييدية بشيء، فهى تعليلية بشيء آخر وبالعكس كالفصل؛ فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية الإنسان وكالتشخص، فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص وكالبياض، فانه علة لوجود الجسم نحواً خاصاً من الوجود عرضياً لاذاتياً وجزء للماهية المركبة من الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية.

وعُلِمَ إيضاً فساد ماقاله بعضهم من: ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض، قيدا له يصير بالذات، وذلك لأنه اذا اخذ كذلك، كان الحاصل منه ومن القيد، شيئاً آخر لاهو بعينه. مثلا: الحركة بالعرض إذا أخذ بالعرض قيداً، وإنْ صارت مع القيد امراً بالذات لابالعرض، لكن ذلك الأمر ليس حركة، بل شيئا آخر وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان، اذا اخذ بالإمكان جزء للمحمول لاجهة للنسبة، يصير المادة ضرورية ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً.

هذا ماتيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها، من المقال مع توزع واختلال الأحوال. فعليك ياحبيبي وفقك الله وايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل الصادق

والتفطن الفايق، ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضال وآله خير آل وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما[١].

١. وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألّفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل، افضل المتأخرين محمدبن ابراهيم الشيرازى ـ رضى اللهُ عنه ـ يوم السابع من المحرم سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية، على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغنى، سيد جلال الدين الآشتيانى.

فهرست تفصیلی

مقدمهٔ مصحح

(۱) المسائل القدسيّة

(۲) متشابهات القرآن

(٣) أجوبة المسائل

مجموعه آثار استاد سیّدجلال‌الدین آشتیانی
که در این مرکز منتشر می‌شود:

الف) آثار منتشر شده:

۱. اصول المعارف
۲. شرح مقدمه قیصری
۳. هستی از نظر فلسفه و عرفان
۴. تفسیر سوره فاتحة الکتاب
۵. المظاهر الإلهیه
۶. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا
۷. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی
۸ـ۱۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۴جلد
۱۲. سه رسالهٔ فلسفی ملاصدرا (اثر حاضر)

ب) آثار در دست نشر:

۱. مشارق الدّراری
۲. شرح فصوص الحکم جندی
۳. الشواهد الربوبیّه
۴. المبدأ و المعاد
۵. شرحی بر زاد المسافر
۶. شرح رسالة المشاعر ملاصدرا
۷. مشرع الخصوص الی معانی النصوص
۸. تمهید القواعد
۹. اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم
مهرماه ۱۳۷۸